

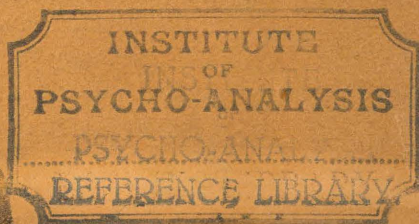
SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
FÜNFTES HEFT

DER MYTHUS VON DER GEBURT DES HELDEN.

VERSUCH EINER
PSYCHOLOGISCHEN MYTHENDEUTUNG

VON

OTTO RANK.



LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE

1909

Verlags-Nr. 1566

Vom selben Verfasser erschien im Verlage von Hugo Heller & Co.
in Wien:

Der Künstler.

Ansätze zu einer Sexualpsychologie.

1907. Preis K 2.40 = M 2.—.

Verlag von Franz Deuticke in Leipzig und Wien.

Schriften zur angewandten Seelenkunde

herausgegeben von

Prof. Dr. Sigm. Freud

in Wien.

I. Heft:

Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“. Von Prof.
Dr. Sigm. Freud in Wien. Preis M 2.50 = K 3.—.

II. Heft:

Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen. Eine Studie von
Dr. Franz Riklin, Sekundararzt in Rheinau (Schweiz).
Preis M 3.— = K 3.60.

III. Heft:

Der Inhalt der Psychose. Von Dr. C. G. Jung, Privatdozent der
Psychiatrie in Zürich. Preis M 1.25 = K 1.50.

IV. Heft:

Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie. Von Dr.
Karl Abraham, Arzt in Berlin. Preis M 2.50 = K 3.—.

Die „Schriften zur angewandten Seelenkunde“ wenden sich an jenen weiteren Kreis von Gebildeten, die, ohne gerade Philosophen oder Mediziner zu sein, doch die Wissenschaft vom Seelischen des Menschen nach ihrer Bedeutung für das Verständnis und die Vertiefung unseres Lebens zu würdigen wissen. Die Hefte werden in zwangloser Folge erscheinen und zumeist eine einzige Arbeit bringen, welche die Anwendung psychologischer Erkenntnisse auf Themata der Kunst und Literatur, Kultur- und Religionsgeschichte und analoger Gebiete unternimmt.

R. 1947

SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

FÜNFTES HEFT

R

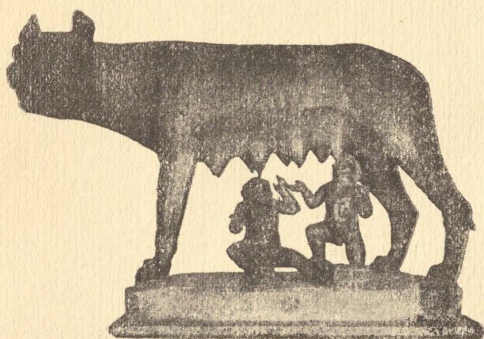
DER MYTHUS VON DER GEBURT DES HELDEN.

VERSUCH

EINER PSYCHOLOGISCHEN MYTHENDEUTUNG

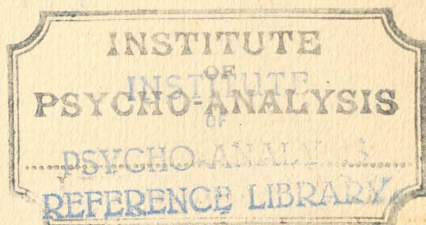
VON

OTTO RANK.



LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE

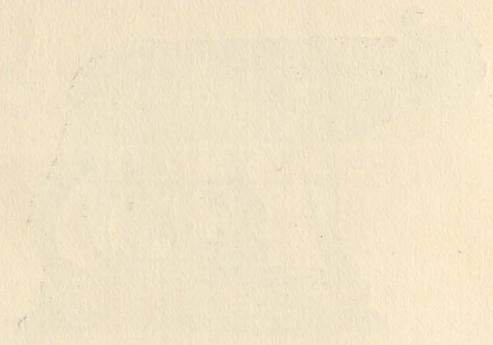
1909



VERLAGS-NR. 1566.

VERLAGS-NR. 1566.

Verlags-Nr. 1566.



K. u. K. Hofbuchdruckerei Karl Prochaska in Teschen.

Vorbemerkung.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung Professor Freuds, dem ich mich dafür, sowie für seine weitere Unterstützung und stetige Teilnahme an dem Fortschreiten der Arbeit auch vor der Öffentlichkeit zu danken verpflichtet fühle.

Wien, Weihnachten 1908.

Otto Rank.

Fast alle bedeutenden Kulturvölker, wie die Babylonier, Ägypter, Israeliten, Inder, Iranier, Perser, Griechen, Römer, Germanen und andere, haben frühzeitig ihre Helden, sagenhaften Könige und Fürsten, Religionsstifter, Dynastie-, Reichs- und Städtegründer, kurz ihre Nationalhelden, in zahlreichen Dichtungen und Sagen verherrlicht. Besonders haben sie die Geburts- und Jugendgeschichte dieser Personen mit phantastischen Zügen ausgestattet, deren verblüffende Ähnlichkeit, ja teilweise wörtliche Übereinstimmung bei verschiedenen, mitunter weit getrennten und völlig unabhängigen Völkern längst bekannt und vielen Forschern aufgefallen ist. Die Frage nach dem Grunde dieser weitgehenden Analogien in den wesentlichen Grundzügen der mythischen Erzählungen, die durch die Übereinstimmung gewisser Details und durch deren Auftreten in fast allen Mythengruppen noch rätselhafter erscheinen, ist ein Hauptproblem der Mythenforschung geworden und auch noch bis heute Problem geblieben. Die mythologischen Theorien, die es unternommen haben, eine Erklärung dieser seltsamen Erscheinung zu geben, lassen sich im großen nach drei Hauptgesichtspunkten gruppieren ¹⁾:

1. Die von Adolf Bastian²⁾ aufgestellte »Völkeridee«, eine Theorie der Elementargedanken, wonach die Übereinstimmung der Mythen aus der gleichförmigen Anlage des Menschengesistes und der zu allen Zeiten und an allen Orten innerhalb gewisser Grenzen gleichen Art seiner Betätigung notwendig folgt. Eine Anschauungsweise, die Adolf Bauer (Die Kyros-Sage und Verwandtes, in den Sitzungsber. der

cf. Maake

¹⁾ Eine kurze und ziemlich vollständige Übersicht über die allgemeinen Theorien der Mythologie und ihre Hauptvertreter findet man in Wundts Völkerpsychologie, Bd. II, Mythos und Religion, Teil 1 (Leipzig 1905), Seite 527 u. ff.

²⁾ »Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit«. Berlin 1868.

Wiener Akademie d. Wiss., Bd. 100, 1882, S. 495 u. ff.) zur Erklärung der weiten Verbreitung unseres Heldenmythus nachdrücklich geltend gemacht hat;

2. das zuerst von Th. Benfey (Pantschatantra, 2 Bde., 1859) für die weitverbreiteten Parallelförmigkeiten der Märchen aufgestellte Erklärungsprinzip der Urgemeinschaft, wonach die Märchen, an einem begünstigten Punkte der Erde (in Indien) entstanden, zunächst von den urverwandten (also den indogermanischen) Völkern aufgenommen, mit Beibehaltung der gemeinsamen Urzüge weiterentwickelt und in letzter Linie über die ganze Erde ausgestrahlt sein sollen. Die Anwendung dieser Erklärungsweise auf die weite Verbreitung der Heldenmythen hat Rudolf Schubert (Herodots Darstellung der Cyrussage, Breslau 1890) durchgeführt;

3. die moderne Theorie der Wanderung oder Entlehnung, nach der die einzelnen Mythen von bestimmten Völkern (vornehmlich von den Babyloniern) ausgehen und durch mündliche Überlieferung (Handelsverkehr etc.) oder literarische Beeinflussung von andern Völkern aufgenommen werden (man vgl. Eduard Stucken: Astralmythen, Leipzig 1896—1907; besonders Teil V: Mose, und Heinrich Leßmann: Die Kyrossage in Europa; wissensch. Beil. z. Jahresbericht d. städt. Realschule zu Charlottenburg, Ostern 1906).

Es läßt sich leicht zeigen, daß die moderne Theorie der Wanderung und Entlehnung nur eine durch neugefundenes, unvereinbares Material notwendig gewordene Modifizierung der Benfeyschen Theorie ist. Ausgebreitete und vertiefte Untersuchungen neuerer Forscher haben gezeigt, daß keineswegs Indien, sondern eher schon Babylonien als die Urheimat der Mythen angesehen werden kann, und daß die mythischen Erzählungen übrigens auch nicht von einem Punkt ausgestrahlt sein dürften, vielmehr kreuz und quer über die ganze bewohnte Erde gewandert seien. Während also der Gedanke der Abhängigkeit mythischer Gebilde voneinander, ein Gedanke, den Braun¹⁾ als »Grundgesetz der

¹⁾ Naturgesch. d. Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel. 2 Bde., München 1864—65.

menschlichen Geistesnatur« dahin verallgemeinerte, daß »nie etwas erfunden werde, solange man kopieren könne«, derart in den Vordergrund gerückt erscheint, ist dagegen die vor mehr als 25 Jahren von Bauer nachdrücklich vertretene Theorie der Elementargedanken ganz in Verfall geraten. Nicht nur Schubert, wie es scheint, ein persönlicher Gegner Bauers, sondern auch die modernsten Forscher, wie namentlich Winckler¹⁾ und Stucken, lehnen sie bedingungslos ab und halten an der Wanderung und Entlehnung fest.

Wir können vor allem den scharfen Gegensatz zwischen den verschiedenen Theorien und ihren Vertretern durchaus nicht anerkennen, da neben der Elementargedankentheorie die Gesichtspunkte des gemeinsamen Urbesitzes und der Wanderung ihr volles Recht behalten können. Auch lautet ja das Problem in letzter Linie nicht, woher und auf welche Weise der Stoff zu einem bestimmten Volke gekommen sein mag, sondern woher er überhaupt stammt. Durch die genannten Theorien könnte nur die Mannigfaltigkeit und Verbreitung, nicht aber die Herkunft des Mythos erklärt werden. Wie sehr sich selbst Schubert, der erbitterteste Gegner von Bauers Auffassung, dieser Einsicht nicht verschliessen kann, zeigt das Grundprinzip und Resultat seiner Schrift: daß nämlich alle diese mannigfachen Sagen auf ein einziges uraltes Vorbild zurückgingen. Vom Ursprung dieses Vorbildes weiß er allerdings nichts zu sagen. Ebenso neigt aber auch Bauer, der auf Schuberts Ausführungen scharf replizierte,²⁾ dieser vermittelnden Auffassung zu, wenn er wiederholt darauf hinweist, daß man trotz der mehrfachen Entstehung unabhängiger Erzählungen auch der weitgehenden und vielverzweigten Entlehnung sowie der ursprünglichen Gemeinsamkeit der Vorstellungen bei verwandten Völkern ihre Recht lassen müsse. Neuerdings hat auch Leßmann in einer programatischen Schrift: Aufgaben und Ziele der vergleichenden

¹⁾ Einige der bedeutsamen Schriften Wincklers werden im Verlaufe der Arbeit Erwähnung finden.

²⁾ Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1891, S. 161 u. ff. Schuberts Erwiderung steht ebenda, S. 574 u. ff.

Mythenforschung (Mytholog. Bibl., I. Bd., Heft 4, Leipzig 1908) diesen vermittelnden Standpunkt, jedoch mit strengem Ausschluß der Annahme von Elementargedanken, eingenommen, indem er anerkennt, daß Urverwandtschaft und Entlehnung einander nicht ausschließen.

Wir wollen jedoch die Frage nach der Art der Verbreitung dieser Mythen, die ja von den genannten Forschern auf so mannigfache Weise zu lösen versucht wurde, vorläufig ganz bei Seite lassen und uns zunächst auf die Erklärung der Herkunft des Heldenmythus überhaupt beschränken. Es wird sich gewiß in vielen Fällen die Entlehnung oder Wanderung direkt und ziemlich sicher nachweisen lassen; wo das aber nicht gelingt, da wird man sich entschließen müssen, vorläufig wenigstens auch andere Gesichtspunkte gelten zu lassen und sich den Weg weiterer Forschung nicht durch den in gewissem Sinne unwissenschaftlichen Standpunkt des sonst so verdienstvollen Winckler versperren lassen, der meint: »Wenn wir Menschen und ihre Erzeugnisse, die sich genau entsprechen, an weit auseinander liegenden Punkten der Welt finden, so müssen wir daraus schließen, daß sie dorthin gewandert sind. Ob wir wissen, wie und wann, kommt für die Annahme der Tatsache selbst nicht in Betracht.¹⁾« Wie immer man sich aber zu dieser Frage stellen mag, so erhält unser Verfahren zumindest durch den unbestreitbaren Umstand seine Berechtigung, daß, angenommen, alle Mythen wären gewandert, doch noch die Herkunft des ersten zu erklären bliebe.²⁾

Eine solche Untersuchung wird aber notwendigerweise auch über den Inhalt dieser Mythen tiefere Aufschlüsse zu geben im Stande sein. Fast alle Autoren, die sich bisher auf die Deutung der Mythen von der Geburt des Helden

¹⁾ »Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kultur-entwicklung der Menschheit« (Bd. 15 der Sammlung: Wissenschaft u. Bildung), Leipzig 1907, S. 47.

²⁾ Wir lassen natürlich auch die müßige Frage unerörtert, welches wohl diese erste Sage gewesen sein mag, da es eine solche wahrscheinlich ebensowenig geben dürfte wie ein »erstes Menschenpaar«.

eingelassen haben, finden darin, der herrschenden natur-mythologischen Deutungsweise folgend, personifizierte Naturvorgänge. Der neugeborene Held ist etwa die junge, aus dem Wasser auftauchende Sonne, der sich bei ihrem Aufgang Wolken hemmend entgegenstellen, die aber doch schließlich alle Hindernisse siegreich überwindet (nach Brodbeck: Zoroaster, Leipzig 1893, S. 138). Ob man, wie es vornehmlich die ersten Vertreter dieses Deutungsverfahrens taten, alle Naturerscheinungen in den Bereich der Betrachtung zieht¹⁾ oder, wie neuere Forscher, die Mythen in einem engeren Sinne als Astralmythen auffaßt (vgl. Stucken, Winckler u. a.), ist kein so wesentlicher Unterschied, wie den Vertretern dieser einzelnen Richtungen scheint. Ein Schritt weiter auf dieser Bahn ist es dann nur, wenn man auch die oben zitierte solare Auffassung nicht mehr gelten lassen will, sondern sich, wie G. Hüsing in seinen Beiträgen zur Kyrossage (Berlin 1906), auf den schon von Siecke²⁾ angebahnten Standpunkt stellt, alle Mythen seien ursprünglich Mondmythen gewesen, eine Anschauungsweise, die Siecke in seiner jüngsten Arbeit³⁾ als die einzig berechnigte und evidente für die Auffassung auch der Geburtsmythen der Helden hingestellt hat, und die sich anschickt, populär zu werden.⁴⁾

¹⁾ Als ein besonders abschreckendes Beispiel einer Art dieses Verfahrens sei hier die unseren Sagenkreis streifende Arbeit des bekannten Naturmythologen Schwartz: Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms unter dem Reflex indogermanischer Mythen (Jena 1878) genannt.

²⁾ »Liebesgeschichte des Himmels.« Straßburg 1892. — »Mytholog. Briefe.« Berlin 1901.

³⁾ Ernst Siecke: Hermes als Mondgott (Mythol. Bibl., Bd. II, H. 1) Leipzig 1908, S. 48.

⁴⁾ Vgl. z. B. Paul Koch: Sagen der Bibel und ihre Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen. Berlin 1907.

Man vergleiche auch die teils lunare, teils solare, jedenfalls aber ganz willkürliche Auffassung des Heldenmythus bei Gustav Friedrichs: Grundlage, Entstehung und genaue Einzeldeutung der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen (Leipzig 1909), S. 118.

Wir ersparen uns hier eine Kritik dieser, wenn auch bedeutsamen und gewiß zum Teil richtigen, aber doch nicht ganz befriedigenden und einseitigen Erklärungsweise, da wir später ausführlich auf die Deutung der Mythen selbst eingehen werden. Wir sehen zunächst auch davon ab, daß uns die Astraltheorie keinen Einblick in die Motive der Mythenbildung gewährt, und möchten vorläufig nur das Bedenken erheben, ob die Zurückführung auf astronomische Vorgänge dem Inhalt dieser Mythen voll entspricht, oder ob nicht vielleicht eine andere Art der Deutung weit klarere und natürlichere Verhältnisse ergäbe. Da ist es nun die vielgeschmähte Theorie der Elementargedanken, die uns in gewissem Sinne auf eine bisher fast gar nicht beachtete Seite der mythologischen Forschung hindrängt. Bauer gibt sowohl zu Beginn als auch am Schlusse seiner Arbeit dem Gedanken Ausdruck, daß es doch weit wahrscheinlicher und näherliegend sei, den Grund für die durchgängige Übereinstimmung dieser Mythen in ganz allgemeinen Zügen des menschlichen Seelenlebens als etwa in der Urgemeinschaft oder Wanderung zu suchen. Seine Annahme erscheint uns um so berechtigter, als sich solche allgemein menschliche Seelenregungen auch noch in anderen Formen und auf anderen Gebieten äußern und als übereinstimmend nachweisen lassen. Auch für uns hat sich von einer anderen Seite her die Möglichkeit ergeben, an diese Idee wieder anzuknüpfen. Fragt man sich etwa, welcher Art diese allgemein menschlichen Regungen denn seien, so wäre man vielleicht bei psychologischer Betrachtung des wesentlichen Inhalts dieser Mythen im stande, die Quelle anzugeben, aus der sich überall und zu allen Zeiten, gleichmäßig fließend, der gleiche Inhalt der Mythen ergeben haben könnte. An einem dieser Sagenstoffe ist auch schon eine solche Ableitung eines wesentlichen Bestandteiles aus einer allgemein menschlichen Quelle mit Erfolg geschehen. In seiner Traumdeutung¹⁾ hat Freud den Zusammenhang der Fabel vom Ödipus, dem das Orakel weissagt, er werde seinen Vater töten und seine Mutter hei-

¹⁾ Wien und Leipzig 1900, S. 180 u. ff. (2. Aufl. 1909, S. 185 u. ff.)

raten, was er dann auch unwissentlich vollführt, mit den beiden typischen Träumen vom Tode des Vaters und vom geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter aufgedeckt, Träumen, die auch heute noch viele Menschen haben. Es heißt dort vom König Ödipus: »Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unserige hätte werden können, weil das Orakel vor unserer Geburt denselben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn. Uns allen vielleicht war es beschieden, die erste sexuelle Regung auf die Mutter, den ersten Haß und gewalttätigen Wunsch gegen den Vater zu richten; unsere Träume überzeugen uns davon. König Ödipus, der seinen Vater Laïos erschlagen und seine Mutter Iokaste geheiratet hat, ist nur die Wunscherfüllung unserer Kindheit.«¹⁾ Die hier sich offenbarende innige Verwandtschaft zwischen Traum und Mythos, die sich nicht nur auf den Inhalt sondern auch auf die Form und die Triebkräfte dieser beiden sowie vieler anderer — insbesondere krankhafter — seelischer Gebilde erstreckt, läßt die Auffassung des Mythos als »Massentraum« des Volkes, wie ich sie gelegentlich angedeutet habe²⁾, und die Übertragung der Methode und zum Teil auch der Resultate der Freudschen Traumdeutungstechnik auf die Mythen, wie sie Abraham in seiner Schrift: »Traum und Mythos«³⁾ des nähern begründet und an einem Beispiel durchgeführt hat, vollkommen berechtigt erscheinen. Wir werden auch bei dem hier zu behandelnden Mythenkreise wieder die innigen Beziehungen von Traum und Mythos bestätigt finden und die Aufschlüsse, die uns ihre Analogisierung bietet, reichlich benützen.

Die ablehnende Haltung, welche die vorwiegend von der »Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung« vertretene modernste mythologische Richtung gegen jeden Ver-

¹⁾ Auch die Fabel von Shakespeares »Hamlet« läßt nach Freuds Darstellung (a. a. O.) eine ähnliche Deutung zu. Es wird sich später zeigen, wie mythologische Forscher die Hamletsage von ganz anderen Gesichtspunkten her in den Zusammenhang unseres Mythenkreises bringen.

²⁾ Rank: Der Künstler, Ansätze zu einer Sexualpsychologie. Wien und Leipzig 1907, S. 36.

³⁾ Viertes Heft dieser Sammlung. Leipzig und Wien 1909.

such, Traum und Mythos zueinander in Beziehung zu bringen, einnimmt¹⁾, entspringt zum größten Teil aus der Beschränkung der Parallelisierung auf die Alpträume, wie sie Laistner in seinem bemerkenswerten Buche »Das Rätsel der Sphinx« (Berlin 1889) versucht hat und aus der Unkenntnis der hier zu würdigenden Auffassung Freuds. Diese hat uns nicht nur die Träume selbst erst verstehen gelehrt, sondern auch ihre Vorbildlichkeit und innige Verwandtschaft mit allen seelischen Phänomenen überhaupt, insbesondere mit den Tagträumen oder Phantasien, mit dem künstlerischen Schaffen und mit gewissen Störungen der normalen Seelentätigkeit gezeigt. Ein gemeinsamer Anteil an allen diesen Produktionen fällt nämlich einer einzigen seelischen Macht, der menschlichen Phantasie, zu. Eben dieser Phantasietätigkeit — sei sie auch keine individuelle, sondern die der Menschheit — sieht sich auch die genannte moderne Mythentheorie genötigt, einen — und vielleicht sogar den ersten — Rang in der Frage nach dem letzten Ursprung aller Mythen einzuräumen. Denn die Auffassung der Mythen im astralen Sinne oder noch präziser gesagt als »Kalendererzählungen« läßt, nach Leßmanns Zeugnis (a. a. O., S. 31 ff.), mit Rücksicht auf »eine schaffende Phantasie der Menschheit« die Frage entstehen, »ob der erste Keim zum Entstehen derartiger Erzählungen eben in den Vorgängen am Himmel zu suchen sei oder ob umgekehrt fertige Erzählungen ganz anderen (also doch wohl psychischen) Ursprunges erst nachmals auf die Himmelskörper übertragen wurden.«²⁾ Wir sind nun, trotz der Einwendungen, die Leßmann selbst gegen die Wahrscheinlichkeit einer solchen Auffassung vorbringt, überzeugt, daß die Mythen,³⁾ ursprünglich wenigstens, Gebilde

¹⁾ Man vgl. Leßmann a. a. O. (Mythol. Bibl. I, 4).

²⁾ In diesem Sinne sagt Stucken (Mose S. 432): »Der von den Vorfahren überkommene Mythos wurde auf Naturvorgänge übertragen und naturalistisch gedeutet, nicht umgekehrt.« — »Die Naturdeutung selbst ist ein Motiv« (S. 633, Anm.).

³⁾ Für die Märchen macht sowohl in diesem wie auch in anderen wesentlichen Punkten Thimme den gleichen Standpunkt geltend, wie es hier für die Mythen geschieht. Vgl. Adolf Thimme: »Das Märchen«, 2. Bd. der Handbücher z. Volkskunde. Leipzig 1909.

der menschlichen Phantasietätigkeit sind, die einmal aus gewissen Gründen an den Himmel projiziert und sekundär auf die Himmelskörper mit ihren rätselhaften Erscheinungen übertragen wurden. Dabei sollen die unverkennbaren Spuren, die diese Umdeutung den Mythen eingedrückt hat, wie die festen Zahlen u. a., in ihrer Bedeutung nicht herabgesetzt werden, obwohl es auch von diesen Zahlen keineswegs als ausgemacht gilt, daß auch sie nicht psychischen Ursprungs wären und erst später, eben dieser Bedeutung wegen, den Kalender- und Himmelsberechnungen zu grunde gelegt worden seien.

Im allgemeinen hat es den Anschein, als ob die Forscher, welche sich einer ausschließlich naturmythologischen Deutungsweise — gleichviel im welchem Sinne — bedienen, bei ihrem Bemühen den ursprünglichen Sinn der mythischen Erzählungen zu ergründen, sich nicht ganz einem psychologischen Prozeß entziehen könnten, wie wir ihn auch bei den Schöpfern der Mythen annehmen müssen. Das Motiv, das sowohl die Mythenschöpfer als auch ihre Ausleger zu demselben Vorgange veranlaßt hat, ist das nämliche. Wir finden es bei einem der Begründer und Vorkämpfer der vergleichenden Mythenforschung und der naturmythologischen Deutungsweise, bei Max Müller, in seinen »Essays«¹⁾ ganz naiv ausgesprochen in dem Gedanken, daß »durch dieses Verfahren nicht bloß bedeutungslose Sagen eine eigene Bedeutung und Schönheit erhielten, sondern daß man dadurch einig der empörendsten Züge der klassischen Mythologie beseitige und ihren wahren Sinn ausfindig mache«. Diese Empörung, deren Grund uns leicht verständlich wird, hindert natürlich den Mythologen anzunehmen, daß Motiven wie Inzest mit der Mutter, Schwester oder Tochter, wie Totschlag von Vater, Großvater oder Bruder, allgemein menschliche Phantasien zu grunde liegen könnten, die, wie uns Freud gelehrt hat, ihre Quelle im kindlichen Vorstellungsleben mit seiner eigenartigen Auffassung der Außenwelt und ihrer Personen haben. Diese Empörung ist also nur die Reaktion auf die dunkel geahnte peinliche Erkenntnis der Tatsächlichkeit dieser Verhältnisse, eine Reaktion, die

¹⁾ Band II der deutschen Übersetzung, Leipzig 1869, S. 143.

dann die Ausdeuter der Mythen dazu drängt, zu ihrer eigenen unbewußten Rehabilitierung und zu der der ganzen Menschheit diesen Motiven eine ganz andere Bedeutung beizulegen, als sie ursprünglich hatten. Dieselbe innere Auflehnung läßt auch das mythenschaffende Volk nicht an die Möglichkeit solcher anstößiger Gedanken glauben und diese Abwehr ist wahrscheinlich der erste Grund zur Projektion dieser Verhältnisse an den Himmel gewesen. Denn die psychologische Beruhigung, die aus einer solchen Rechtfertigung durch Projektion auf äußere — möglichst entfernte — Objekte gewonnen wird, läßt sich einigermaßen noch nachfühlen, wenn man eine dieser Deutungen, etwa die der anstößigen Ödipusfabel, bei einem Vertreter des naturmythologischen Deutungsverfahrens betrachtet: Ödipus, der seinen Vater mordet, seine Mutter heiratet und als blinder Greis stirbt, ist der Sonnenheld, der seinen Erzeuger, die Finsternis, mordet, der sein Bett mit der Mutter, der Abendröte, aus deren Schoß (der Morgenröte) er hervorgegangen ist, teilt, und der geblendet, als untergehende Sonne, stirbt.¹⁾

Daß eine solche Deutung beruhigender wirkt als die Aufdeckung der Tatsache, daß Inzest- und Mordimpulse gegen die nächsten Verwandten sich als Überreste infantilen Vorstellungslebens in den Phantasien der meisten Menschen finden, ist begreiflich, aber kein wissenschaftliches Argument, und eine solche Empörung — sei sie auch nicht immer eine so bewußte — ist angesichts vorliegender Tatsachen ganz unangebracht. Man wird sich eben entweder mit diesen Anstößigkeiten, falls man sie überhaupt als solche empfindet, abfinden oder sich von der Untersuchung psychologischer Phänomene fernhalten müssen. Es ist wohl klar, daß die Menschen, selbst nicht in den ältesten Zeiten und beim naivsten Vor-

¹⁾ Siehe Ignaz Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung (Leipzig 1876), S. 125.

Aber auch noch für Siecke (Hermes als Mondgott, Leipzig 1908, S. 39) verlieren die Inzestmythen durch Zurückführung auf den Mond und sein Verhältnis zur Sonne alles Auffällige und »erklären sich ganz einfach: die Tochter [der neue Mond] ist die Wiederholung der Mutter [des alten Mondes]; mit ihr verbindet sich der Vater [die Sonne], (auch der Bruder, der Sohn) von neuem«.

stellungsleben, am Himmel oben Inzest und Vaternord sahen,¹⁾ sondern weit wahrscheinlicher, daß diese Vorstellungen aus einer anderen, vermutlich einer menschlichen Quelle stammen. Auf welche Weise sie dann an den Himmel kamen und welche Modifikationen und Zuwüchse sie dabei erfuhren, das sind Fragen sekundärer Natur, die erst zur Beantwortung gelangen können, wenn der Ursprung der Mythen überhaupt festgestellt sein wird.

Zumindest aber wird man neben der astralen Auffassung die Geltendmachung des Anteils, den das Seelenleben an der Mythenbildung hat, als gleichberechtigt hinstellen dürfen, eine Forderung, die durch die Resultate unseres Deutungsverfahrens voll gerechtfertigt werden soll.

Wir wenden uns zu diesem Zwecke nun zunächst dem Sagenmaterial zu, an dem wir den Versuch einer solchen psychologischen Deutung zum erstenmal im Großen unternehmen wollen, und wählen dazu aus der Menge²⁾ dieser vorwiegend biographischen Heldenmythen die bekanntesten und einige der charakteristischsten aus, die wir im folgenden so weit im Auszuge, jedoch mit Angabe der Quellen, mitteilen, als sie für unsere Untersuchung von Belang sind. Die wichtigsten, stets wiederkehrenden Motive sollen dabei durch den Druck hervorgehoben werden.

¹⁾ Sollte man glauben. In einer Schrift: »Urreligion der Indogermanen« (Berlin 1897), wo Siecke darauf verweist, daß die Inzestmythen Nacherzählungen des angeschauten unbegreiflichen Naturvorganges seien, wendet er gegen eine Bemerkung Oldenburgs (Rel. d. Veda, S. 5), der eine uralte Neigung des Mythos zum Motiv des Inzest annimmt, ein, daß »der Urzeit das Motiv ohne eigene Neigung der Erzähler durch die Macht der geschauten Tatsachen sich aufdrängte«. (S. 22).

²⁾ Die große Mannigfaltigkeit und weite Verbreitung des Mythos von der Geburt des Helden ersieht man aus den genannten Arbeiten von Bauer, Schubert u. a., während ihr umfassender Inhalt und ihre feinen Verzweigungen besonders von Hüsing, Leßmann und den übrigen Vertretern der modernen Richtung dargelegt wurden.

Unzählige Märchen, Erzählungen und Dichtungen aus allen Zeiten bis in die modernste Dramen- und Romanliteratur hinein weisen einzelne Hauptmotive dieses Mythos ganz deutlich auf.

Sargon.

Wohl die älteste Überlieferung unseres Heldenmythus, die wir besitzen, stammt aus der Zeit der Gründung Babylons (um 2800 v. Chr.) und behandelt die Geburtsgeschichte ihres Gründers, Sargons des Ersten. Der Bericht, der sich der Form der Abfassung nach als Originalinschrift des Königs Sargon selbst einführt, lautet in wörtlicher Übersetzung¹⁾:

»Sargon, der mächtige König, König von Agade, bin ich. Meine Mutter war eine Vestalin, meinen Vater kannte ich nicht, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnte. In meiner Stadt Azupirani, welche am Ufer des Euphrats gelegen ist, wurde mit mir schwanger die Mutter, die Vestalin. Im Verborgenen gebarsie mich. Sie legte mich in ein Gefäß von Schilfrohr, verschloß mit Erdpech meine Türe und ließ mich nieder in den Strom, welcher mich nicht ertränkte. Der Strom führte mich zu Akki, dem Wasserschöpfer. Akki, der Wasserschöpfer, in der Güte seines Herzens hob er mich heraus, Akki, der Wasserschöpfer, als seinen eigenen Sohn zog er mich auf, Akki, der Wasserschöpfer, zu seinem Gärtner machte er mich. In meinem Gärtneramt gewann Istar mich lieb, ich wurde König und 45 Jahre übte ich die Königsherrschaft aus.«

Moses.

Die größte Ähnlichkeit mit der Sargonlegende, ja manche fast wörtliche Übereinstimmung einzelner Motive, zeigt die biblische Geburtsgeschichte Mosis,²⁾ die Exodus, Kap. 2, erzählt wird. Im ersten Kapitel (22) heißt es schon, Pharao habe

¹⁾ Die verschiedenen Übersetzungen des zum Teil entstellten Textes unterscheiden sich nur in unwesentlichen Punkten. Vgl. Hommels Gesch. Babyloniens und Assyriens (Berlin 1885), S. 302, wo man auch die Quellen der Überlieferung findet, und A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 410.

²⁾ Wegen dieser Ähnlichkeiten hat man vielfach eine Abhängigkeit der Exodus-Erzählung von der Sargonlegende angenommen, hat aber dabei, wie es scheint, zu wenig auf gewisse fundamentale Unterschiede geachtet, die uns bei der Deutung noch ausführlich beschäftigen werden.

seinem Volke geboten, alle Söhne der Hebräer, die geboren würden, ins Wasser zu werfen, die Töchter aber leben zu lassen, ein Gebot, das mit der allzu großen Fruchtbarkeit der Israeliten begründet wird. Dann berichtet das zweite Kapitel: »Und es ging hin ein Mann vom Hause Levi und nahm eine Tochter Levis.¹⁾ Und das Weib ward schwanger und gebar einen Sohn und da sie sah, daß er stattlich war, verbarg sie ihn drei Monate. Und da sie ihn nicht länger verbergen konnte, nahm sie für ihn ein Kästlein von Rohr und verklebte es mit Erdharz und Pech, und legte das Kind darein und setzte ihn in das Schilf am Ufer des Nils. Aber seine Schwester stand von ferne, daß sie erführe, was ihm geschehen würde. Und die Tochter des Pharao ging hinab, um im Nil zu baden, und ihre Jungfrauen gingen am Rande des Wassers. Und da sie das Kästlein im Schilf sah, sandte sie ihre Magd hin und ließ es holen. Und da sie es auftat, sah sie ein Kind; und siehe, es war ein Knäblein, das weinte. Da jammerte es sie und sie sprach: Es ist der hebräischen Kinder eins. Da sprach seine Schwester zu der Tochter des Pharao: Soll ich hingehen und dir der hebräischen Weiber eine rufen, die da säuget, daß sie dir das Kind säuge? Und die Tochter des Pharao sprach zu ihr: Gehe hin. Und das Mädchen ging hin und rief des Kindes Mutter. Da sprach des Pharao Tochter zu ihr: Nimm hin das Kind und säuge mir's, so will ich dir's lohnen. Das Weib nahm das Kind und säugte es. Und da das Kind groß ward, brachte sie es der Tochter des Pharao und es ward ihr Sohn. Und sie nannte ihn Moses (Mošeh), denn sie sprach: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.«²⁾

¹⁾ Moses Eltern waren ursprünglich namenlos, wie alle Personen in diesem ältesten Berichte. Erst die Priesterschaft hat ihnen Namen verliehen; kap. 6, 20, heißt es: Und Amram nahm seine Muhme Jochebed zum Weibe, die gebar ihm Aaron und Mose (und ihre Schwester Mirjam. IV, 26, 59). Vgl. dazu Winckler: *Gesch. Isreals* II, und *Jeremias*, a. a. O., S. 408.

²⁾ Der Name soll vielmehr nach Winckler (*Die babyl. Geisteskultur* S. 119) »der Wasserziehende« bedeuten (siehe auch Winckler: *Altorientalische Forschungen* III, 468 f.), was die Moseslegende der Sargonlegende noch näher brächte, denn der Name Akki bedeutet: ich habe Wasser geschöpft.

Diesen Bericht schmückt die Mythologie mit der Vorgeschichte von Mosis Geburt aus: Im 60. Jahre nach dem Tode Josefs sah der regierende Pharao im Traum einen alten Mann, der eine Wage hielt; in der einen Schale lagen alle Bewohner Ägyptens, in der anderen Schale aber hing nur ein Milchlamm und dennoch wog es alle Ägypter auf. Der erschreckte König befragte sofort die Gelehrten und Astrologen, die erklärten, der Traum bedeute, daß den Israeliten ein Sohn werde geboren werden, der ganz Ägypten zerstören werde. Der dadurch geängstigte König erließ sogleich den Befehl, alle neugeborenen Kinder der Israeliten im ganzen Lande zu töten. Infolge dieser tyrannischen Verordnung wollte sich der in Gosen ansässige Levite Amram von seinem Weibe Jochebed scheiden, um nicht auch seine zu zeugenden Kinder dem sicheren Tode zu überliefern. Diesem Entschlusse wider setzte sich aber später seine Tochter Mirjam, indem sie mit prophetischer Gewißheit aussagte, eben jenes im Traum des Königs angedeutete Kind werde aus dem Schoß ihrer Mutter hervorgehen und der Befreier seines Volkes werden.¹⁾ Amram vereinigte sich also wieder mit seinem Weibe, dem er drei Jahre lang fern geblieben war. Nach drei Monaten wurde sie schwanger und gebar danach einen Knaben, bei dessen Geburt das ganze Haus von einem ungewöhnlichen Lichtglanz erhellt wurde, was die Wahrheit der Prophezeiung ahnen ließ. (Nach Bergel: Mythol. d. Hebräer, Leipzig 1882.)

Ähnliches wird von der Geburt des Stammvaters der hebräischen Nation, von Abraham, berichtet. Er war ein Sohn Therachs, Nimrods Feldherrn, und der Amtelai. Vor seiner Geburt wird dem König Nimrod aus den Sternen geoffenbart, das zu erwartende Kind werde mächtige Fürsten vom Throne stürzen und ihre Länder in Besitz nehmen. König Nimrod will das Kind sofort nach der Geburt töten lassen. Aber als man den Knaben von

¹⁾ Schemot rabba zu 2, 4. Und zu 2 Mos. I, 22, heißt es, daß die Sterndeuter dem Pharao gesagt hatten, eine Frau gehe mit dem Erlöser Israels schwanger.

Therach verlangt, sagt er: Allerdings ist mir ein Sohn geboren worden, allein er ist gestorben. Er liefert dann ein fremdes Kind aus, während er seinen eigenen Sohn in einer Höhle unter der Erde verbirgt, wo Gott ihn Milch aus einem Finger der rechten Hand saugen läßt. In dieser Höhle soll Abraham bis zu seinem dritten (nach anderen bis zum zehnten) Lebensjahre geblieben sein. (Vgl. Beer: Das Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859, und Aug. Wünsche: Aus Israels Lehrhallen, Leipzig 1907.)

Karna.

Eng verwandte Züge mit der Sargonlegende zeigt auch die Erzählung des altindischen¹⁾ Epos Mahâbhârata, von der Geburt des Helden Karna. Den Inhalt der Sage gibt Lassen (Ind. Altertumskunde, I², S. 673) kurz wieder: Die Fürstentochter Pritha, die auch Kunti genannt wird, gebar als Jungfrau dem Sonnengott Surya den Sohn Karna, der mit den goldenen Ohrgehängen seines Vaters und einem unspaltbaren Panzer geboren ward. In ihrer Angst hatte die Mutter den Knaben verborgen und ausgesetzt. In der von A. Holtzmann²⁾ gemachten Nachbildung der Sage heißt es V. 1458: »Da machten meine Amme und ich aus Binsen einen großen Korb und legte einen Deckel darauf und überzogen ihn mit Wachs; drein legte ich den Knaben und trug zum Flusse Açvâih nahinab.« Von den Wellen getragen, kommt das Körbchen in den Strom Ganga bis zur Stadt Campâ. »Dort ging gerade am Ufer des Stromes des Dhrtarastra edler Freund, der Wagenlenker, mit ihm Radha, sein schönes, frommes Weib. Sie war in tiefen Kummer versenkt, weil ihr kein Sohn verliehen war. Da sah

¹⁾ Auch die indische Geburtslegende des mythischen Königs Vikramâditya ist hier zu nennen. Man findet dort wieder die unfruchtbare Ehe der Eltern, die wunderbare Empfängnis, unheilvolle Vorzeichen, die Aussetzung des Knaben im Walde, seine Ernährung mit Honig und schließlich die Anerkennung durch den Vater. (Siehe Jülg: Mongolische Märchen, Innsbruck 1868, S. 73 u. ff.)

²⁾ Indische Sagen (Karlsruhe 1846), Teil II, S. 117 bis 127.

sie auf dem Flusse den Korb, den an das Ufer ihr ganz nah die Wellen trieben; sie zeigte ihn dem Azirath und dieser ging und zog ihn aus den Fluten heraus.« Die beiden nehmen sich des Knäbleins an und ziehen es als ihr Kind.

Kuntî heiratet später den König Pându, den der Fluch, er werde einst in den Armen seiner Gattin sterben, zur Enthaltung vom ehelichen Verkehr zwingt. Aber Kuntî gebiert, wieder durch göttliche Empfängnis, drei Söhne, von denen einer in einer Wolfshöhle zur Welt kam. Einst stirbt Pându in der Umarmung seiner zweiten Gattin. Die Söhne wachsen heran und bei einem Turnier, das sie veranstalten, taucht Karna auf, um sich mit dem besten Kämpfer, mit Arjuna, dem Sohne der Kuntî, zu messen. Arjuna weigert sich spöttisch, mit dem Fuhrmannssohn zu kämpfen. Um ihn zum ebenbürtigen Gegner zu machen, salbt ihn einer der Anwesenden zum König. Indessen hat die Kuntî an dem Götterzeichen den Karna als ihren Sohn erkannt und bittet ihn, indem sie ihm das Geheimnis seiner Geburt offenbart, vom Bruderkampf abzustehen. Er aber hält ihre Enthüllung für ein Märchen und besteht unerbittlich auf Genugthuung. Im Streit fällt er, von Arjunas Pfeil getroffen. (Vgl. die ausführliche Darstellung in Lefmanns *Gesch. d. alten Indien*, Berlin 1890, Seite 181 und ff.)

Eine auffallende Ähnlichkeit in der ganzen Anlage mit der Karnasage zeigt die Geburtsgeschichte Ions, des Stammvaters der Ionier, von dem die verhältnismäßig späte tragische Überlieferung berichtet:¹⁾

Apollo zeugte mit des Erechtheus Tochter Kreusa einen Sohn in der Grotte des athenischen Burgfelsens. In dieser Grotte wurde der Knabe auch geboren und ausgesetzt; die Mutter läßt das Kind

¹⁾ Siehe Roscher nach dem »Ion« des Euripides. Wo nichts anderes angegeben ist, sind alle griechischen und römischen Sagen dem von Roscher herausgegebenen »Ausführlichen Lexikon der griech. und röm. Mythologie« entnommen, wo man auch alle Quellen verzeichnet findet.

in einem geflochtenen Körbchen zurück, in der Hoffnung, Apollo werde seinen Sohn nicht untergehen lassen. Auf Apollons Bitten trägt Hermes das Kind in derselben Nacht nach Delphi, wo es am Morgen die Priesterin auf der Schwelle des Tempels findet. Sie zieht den Knaben auf und macht ihn als Jüngling zum Tempeldiener.

Erechtheus gab später die Kreusa dem eingewanderten Xuthos zur Frau. Da ihre Ehe lange kinderlos blieb, wandten sie sich an das delphische Orakel, um von ihm Kindersegen zu erflehen. Der Gott offenbart dem Xuthos, der sei sein Sohn, der ihm beim Austritt aus dem Heiligtum als erster entgegenkommen werde. Er eilt heraus und begegnet dem Jüngling, den er freudig als Sohn begrüßt und ihm den Namen Ion, das heißt «Gänger», gibt. Kreusa weigert sich, den Jüngling als Sohn anzunehmen; ihr Versuch, ihn zu vergiften, mißlingt und das wütende Volk wendet sich gegen sie selbst. Schon will Ion Hand an sie legen, aber Apollo, der nicht wollte, daß der Sohn seine leibliche Mutter töte, erleuchtete den Sinn der Priesterin, so daß sie den Zusammenhang durchschaute. Mit Hilfe des Körbchens, in dem einst der Neugeborene gelegen hatte, erkennt ihn Kreusa als ihren Sohn und entdeckt ihm das Geheimnis seiner Geburt.

Ödipus.

Die Eltern des Ödipus, König Laïos und seine Gemahlin Iokaste, leben lange Zeit in kinderloser Ehe. Laïos, der sich nach einem Erben sehnt, fragt den delphischen Apollo um Aufschluß; das Orakel antwortet, wenn er es wünsche, werde er einen Sohn bekommen, aber es sei ihm vom Schicksal bestimmt, von diesem Sohne getötet zu werden. Aus Furcht vor der Erfüllung des Orakelspruches bleibt Laïos dem ehelichen Umgang fern; aber einst im Rausch zeugt er doch einen Sohn, den er kaum drei Tage nach der Geburt im Kithairon aussetzen läßt. Damit das Kind um so sicherer zu grunde gehe, läßt ihm Laïos die Fußgelenke durchbohren. Nach der Darstellung des Sophokles, die aber nicht die älteste ist, übergibt der mit der Aus-

setzung betraute Hirte den Knaben einem Hirten des Königs Polybos von Korinth, an dessen Hof er, nach dem allgemeinen Bericht, erzogen wird. Nach anderen soll der Knabe in einem Kästchen auf dem Meere ausgesetzt und von Periböa, der Gemahlin des Königs Polybos, beim Spülen der Wäsche aus dem Wasser herausgezogen worden sein.¹⁾ Polybos zieht ihn als seinen eigenen Sohn auf. Als Ödipus durch Zufall erfährt, daß er ein Findling ist, befragt er das delphische Orakel um seine leiblichen Eltern, erhält aber die Weissagung, er werde seinen Väter töten und seine Mutter heiraten. In der Meinung, diese Prophezeiung beziehe sich auf seine Pflegeeltern, flieht er aus Korinth nach Theben; unterwegs aber erschlägt er ahnungslos seinen Vater Laios, befreit die Stadt durch die Lösung eines Rätsels von der Plage der Sphinx, eines menschenwürgenden Ungeheuers, und erhält zum Lohn dafür die Hand Iokastes, seiner Mutter, sowie den Thron seines Vaters. Die Enthüllung dieser Greuel und des Ödipus späteres Unglück war bei den griechischen Tragikern ein beliebter Gegenstand der Darstellung,

Nach dem Muster der Ödipussage ist eine ganze Reihe von christlichen Legenden gearbeitet; als Paradigma dieser Gruppe sei ganz kurz der Inhalt der Legende vom Judas erzählt: Vor seiner Geburt wird seine Mutter Cyborea durch einen Traum gewarnt, sie werde einen ruchlosen Sohn, zum Verderben seines ganzen Volkes, gebären. Die Eltern setzen den Knaben in einem Kästchen auf dem Meer aus. Die Wellen treiben das Kind an die Insel Scariot, wo es die kinderlose Königin findet und als ihren Sohn erzieht. Später bekommt das Königspaar selbst einen Sohn und da der Findling zurückgesetzt wird, erschlägt er seinen Pflegebruder. Aus dem Lande flüchtig, findet er einen Dienst am Hofe des Pilatus, der ihn zu seinem

¹⁾ Nach Bethe (Thebanische Heldenlieder) war die Aussetzung auf dem Wasser die ursprüngliche Form. Nach anderen Versionen wird der Knabe von Pferdehirten gefunden und aufgezogen, nach einer späten Sage von einem Landmann, Melibios.

Vertrauten erhob und über sein ganzes Hauswesen setzte. Einst im Streit erschlägt Judas einen Nachbarn, ohne zu wissen, daß es sein Vater ist. Die Witwe des Erschlagenen, also seine eigene Mutter, heiratet er dann. Nach Enthüllung dieser Greuel begibt er sich reuig zum Heiland, der ihn unter seine Apostel aufnimmt. Sein Verrat Jesu ist aus den Evangelien bekannt.

Die Legende vom heiligen Gregorius auf dem Stein, die Hartmann von Aue nacherzählt hat, sei als komplizierterer Typus dieser Sagenform erwähnt. Gregor, das Kind aus der blutschänderischen Verbindung zweier Fürstenkinder, wird von der Mutter in einem Kästchen auf dem Meer ausgesetzt, von Fischern aufgefischt und aufgezogen und dann in einem Kloster zum Geistlichen herangebildet. Er zieht aber das Ritterleben vor, besteht siegreiche Kämpfe und erhält zum Lohn die Hand seiner Mutter, der Fürstin. Nach Entdeckung des Inzests tut Gregorius 17 Jahre lang auf einem Felsen, der mitten im Meere steht, Buße und wird schließlich auf Gottes Befehl zum Papst gemacht. (Vgl. Cholevius, *Gesch. d. deutsch. Poesie nach ihren antiken Elementen*). Dieser Legende ganz ähnlich ist die von Firdusi im Königsbuche erzählte iranische Sage vom König Dârâb, die Spiegel (*Eranische Altertumskunde* II, 584) wiedergibt: Der letzte Kaiânier Behmen ernannte seine Tochter und gleichzeitige Gemahlin Humâi zu seiner Nachfolgerin, so daß sein Sohn Sâsân, aus Verdruß hierüber, sich in die Einsamkeit zurückzog. Kurze Zeit nach dem Ableben ihres Gemahls gebar Humâi einen Sohn, den sie auszusetzen beschloß. Er wurde in ein Kästchen gelegt, das in den Euphrat gesetzt wurde und den Strom hinab trieb, bis es durch einen Stein aufgehalten wurde, den ein Walker in das Wasser gelegt hatte. Der Walker fing das Kästchen auf und fand das Kind, welches er seiner Frau brachte, die kurz vorher ihr eigenes Kind verloren hatte. Das Ehepaar beschloß, den Findling aufzuziehen, und als der Knabe heranwuchs, wurde er bald so stark, daß die anderen Kinder es nicht mit ihm aufzu-

nehmen vermochten. Er hat keine Lust zu dem Handwerk des Vaters, sondern bildet sich zum Krieger aus, erzwingt von seiner Pflegemutter das Geheimnis seiner Herkunft und schließt sich dem Heere an, das Humâi gerade zur Bekämpfung des Königs von Rûm aussandte. Durch seine Tapferkeit auf ihn aufmerksam gemacht, erkennt Humâi in ihm leicht ihren Sohn und ernennt ihn zu ihrem Nachfolger.

Paris.

Apollodorus erzählt von der Geburt des Paris: König Priamos hatte von seiner Gemahlin Hekabe einen Sohn Hektor. Als Hekabe zum zweitenmal Mutter werden sollte, träumte ihr, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt, das die ganze Stadt in Brand setze. Priamos fragte den der Traumdeutung kundigen Aisakos, seinen Sohn von der ersten Gemahlin Arisbe, um Rat. Aisakos erklärte, das Kind werde der Stadt Verderben bringen, und riet, es auszusetzen. Priamos gab das Knäblein einem Sklaven, der es auf den Ida trug; der Mann hieß Agelaos. Das Kind wurde fünf Tage lang von einer Bärin genährt. Als es Agelaos noch lebend fand, hob er es auf und nahm es zu sich, um es aufzuziehen. Er nannte den Knaben Paris; als der aber ein schöner und starker Jüngling geworden war, nannte man ihn, weil er die Räuber abwehrte und die Herden schützte, Alexandros. Nicht lange dauerte es, da fand er seine Eltern.

Auf welche Weise das geschah, erzählt Hyginus, nach dessen Bericht das ausgesetzte Knäblein von Hirten gefunden wird. Einst kommen Boten von Priamos zu diesen Hirten, um einen Stier zu holen, der bei einer für Paris veranstalteten Gedächtnisfeier als Kampfpreis dienen sollte. Sie wählten einen Stier, den Paris so lieb hatte, daß er den Männern, als sie das Tier wegführten, folgte, an den Kampfspielen teilnahm und den Preis gewann. Unwillig darüber, zückte sein Bruder Deiphobos das Schwert gegen ihn, aber seine Schwester Cassandra erkannte ihn als ihren Bruder, worauf Priamos ihn freudig als seinen Sohn aufnahm.

Das spätere Unglück, das Paris durch den Raub der Helena seiner Familie und seiner Vaterstadt brachte, ist aus den Homerschen Gedichten mit ihrer Vor- und Nachgeschichte bekannt.

Einige Ähnlichkeit mit der Erzählung von der Geburt des Paris hat das Gedicht von Zal in Firdusis Persischen Heldensagen (übers. v. Schack): Sam, dem König von Sistan, wird von einem seiner Weiber der erste Sohn geboren. Da er weißes Haar hatte, verheimlichte die Mutter seine Geburt. Aber die Amme verrät dem König die Geburt des Sohnes. Sam fühlt sich enttäuscht und befiehlt, das Kind auszusetzen. Die Knechte bringen es auf den Berg Alburs, wo es der Simurgh, ein mächtiger Vogel, aufzieht. Den herangewachsenen Jüngling sieht einst eine vorüberziehende Karawane und berichtet von ihm, dem ein »Vogel gut genug sei zur Amme«. Einst, als Sam seinen Sohn im Traum sieht, zieht er aus, um das ausgesetzte Kind zu suchen. Auf den Gipfel des steilen Felsens, wo er den Jüngling endlich sieht, kann er nicht hingelangen. Der Simurgh aber bringt ihm den Sohn herab, den er nun freudig aufnimmt und zum Nachfolger in der Herrschaft einsetzt.

Telephos.

Aleos, der König von Tegea, hatte gemäß dem Ausspruch des Orakels, seine Söhne würden durch einen Abkömmling seiner Tochter umkommen, seine Tochter Auge zur Priesterin der Athene gemacht und ihr für den Fall, als sie einem Manne beiwohnen sollte, mit dem Tode gedroht. Als aber Herakles auf dem Zuge gegen Augeias als Gast im Heiligtum der Athene verweilte, sah er die Jungfrau und tat ihr im Rausche Gewalt an. Als Aleos ihre Schwangerschaft bemerkte, übergab er sie dem Nauplios, einem rauhen Schiffsmann, mit dem Auftrage, sie ins Meer zu werfen. Unterwegs aber gebar sie auf dem Parthenios den Telephos, und Nauplios, uneingedenk des ihm gegebenen Befehls, brachte sie und das Kind nach Mysien und übergab beide dem König Teuthras.

Nach einer anderen Überlieferung gebar Auge heimlich als Priesterin und hielt das Kind im Tempel verborgen. Als Aleos den Frevel entdeckte, ließ er das Kind auf dem parthenischen Gebirge aussetzen¹⁾; die Mutter sollte Nauplios im Auslande verkaufen oder töten. Er übergab sie dem Theutras.

Nach der geläufigen Tradition setzt Auge das neugeborene Kind aus und flüchtet nach Mysien, wo sie der kinderlose König Teuthras an Kindes Statt annimmt. Der Knabe aber wird von einer Hirschkuh gesäugt und von Hirten gefunden, die ihn zum König Korythos bringen. Der zieht ihn als seinen Sohn auf. Als Jüngling begibt sich Telephos auf den Rat des Orakels nach Mysien, um seine Mutter zu suchen. Er befreit den hart bedrängten Teuthras von seinen Feinden und erhält zum Lohn dafür die Hand der angeblichen Tochter des Königs, nämlich der Auge, seiner eigenen Mutter. Sie weigert sich aber, sich dem Telephos hinzugeben, und schon will er im Zorn die Widerspenstige durchbohren, da ruft sie in ihrer Angst ihren Geliebten Herakles an und Telephos erkennt daran seine Mutter. Nach dem Tode des Teuthras wird er König von Mysien.

Perseus.

Akrisios, der König von Argos, stand schon in hohem Alter und hatte keinen männlichen Nachkommen. Da er einen Sohn wünschte, befragte er das delphische Orakel, das ihn jedoch vor männlicher Nachkommenschaft warnte. Seine Tochter Danaë werde einen Sohn gebären, durch dessen Hand er fallen müsse. Um das zu verhindern, verschloß er seine Tochter in ein ehernes Gemach, das er streng bewachen ließ. Aber Zeus drang als goldener Regen durch das Dach in das Gemach ein, und

¹⁾ Bei Euripides, von dem die Tragödien »Auge« und »Telephos« existieren, ließ Aleos Mutter und Kind in einem Kasten ins Meer werfen, der aber durch die Fürsorge der Athene in die Mündung des mysischen Flusses Kaïkos gelangte. Hier fand sie Teuthras und machte Auge zur Gattin; ihr Kind nahm er als Pflegesohn in sein Haus.

Danaë wurde Mutter eines Knaben.¹⁾ Als Akrisios einst aus dem Gemach seiner Tochter die Stimme des jungen Perseus hörte und so erfuhr, daß seine Tochter doch geboren habe, tötete er die Amme, die Tochter aber mit ihrem Sohn trug er auf den Hausaltar des Zeus, um sich den Namen des wahren Vaters beschwören zu lassen. Er glaubt aber der Aussage der Tochter nicht, daß Zeus der Vater sei und schließt sie mit dem Kind in einen Kasten²⁾, den er ins Meer wirft. Der Kasten wird von den Fluten an die Küste von Seriphos getragen, wo Diktys, ein Fischer, gewöhnlich ein Bruder des Königs Polydektes genannt, Mutter und Kind rettet, indem er sie mit seinen Netzen aus dem Meere zieht. Diktys führt beide in sein Haus und hält sie wie seine Verwandten. Polydektes aber verliebt sich in die schöne Mutter und da Perseus ihm im Wege stand, suchte er ihn zu beseitigen, indem er ihn aussandte, das Haupt der Gorgo Medusa zu holen. Perseus vollführt aber wider Erwarten des Königs die gefährliche Aufgabe und verrichtet noch zahlreiche Heldentaten. Beim Diskoswerfen tötet er einst zufällig — dem Orakel gemäß — seinen Großvater. Er wird König von Argos, dann von Tirynth und erbaut Mykene.³⁾

Gilgames.

Älian, der um das Jahr 200 n. Chr. lebte, erzählt in seinen «Tiergeschichten» die Geschichte eines von einem Adler geretteten Knaben⁴⁾: «Den Tieren eigentümlich ist auch die Menschenliebe. So ernährte ein Adler ein Kind. Ich will die ganze Geschichte erzählen, um Zeugnis für meine Behauptung abzulegen. Als Senechoros über die Babylonier

¹⁾ Spätere Schriftsteller, darunter Pindar, geben an, Danaë sei nicht von Zeus, sondern vom Bruder ihres Vaters geschwängert worden.

²⁾ Simonides von Keos (fr. 37 ed. Bergk) spricht von einem »erzfesten Gehäuse«, worin Danaë ausgesetzt worden sein soll. (Geibel, Klass. Liederbuch S. 52)

³⁾ Nach Hüsing (a. a. O.) ist die Perseussage auch in Japan in mehreren Varianten nachzuweisen. Vgl. auch Sydney Hartland: Legend of Perseus. 1894.

⁴⁾ Claudius Aelianus, Hist. anim. XII, 21. Übersetzt v. Fr. Jakobs (Stuttgart 1841).

herrschte, sagten die chaldäischen Wahrsager, der Sohn der königlichen Tochter werde seinem Großvater das Königreich entreißen; und dieser Ausspruch war eine Weissagung der Chaldäer. Diese fürchtete der König und wurde, um scherzhaft zu reden, für seine Tochter ein zweiter Akrisius, denn er bewachte sie mit großer Strenge. Die Tochter aber — denn das Schicksal war weiser als der Babylonier — gebar heimlich von einem unscheinbaren Manne. Das Kind warfen die Wächter aus Furcht vor dem Könige von der Akropolis herab; denn hier war die königliche Tochter eingeschlossen. Da sah der Adler mit seinen scharfen Augen den Fall des Knaben, ehe er gegen die Erde anschlug, nahm ihn auf den Rücken, trug ihn in einen Garten und setzte ihn hier mit großer Behutsamkeit nieder. Wie nun der Aufseher des Platzes das schöne Knäbchen sieht, gewinnt er es lieb und erzieht es; es bekommt den Namen Gilgamos und wird König von Babylonien. Wenn jemand das für eine Fabel hält, so habe ich nichts dagegen, ob ich gleich die Sache nach Kräften geprüft habe. Auch von Achaemenes, dem Perser, von dem der Adel der Perser herkommt, höre ich, daß er der Zögling eines Adlers gewesen sei.»¹⁾

Kyros.

Die Sage von Kyros, die von den meisten Forschern — wie es scheint nicht mit vollem Recht — in den Mittelpunkt dieses ganzen Mythenkreises gestellt wird, ist uns in mehreren Versionen überliefert. Nach dem Berichte Herodots (um 450 v. Chr.), der selbst sagt (I, 95), daß er von vier ihm bekannten Versionen die am wenigsten glorifizierende gewählt habe, lautet die Geburts- und Jugendgeschichte des Kyros (I, 107 u. ff.):²⁾

¹⁾ Auch von Ptolemäus, dem Sohne des Lagos und der Arsinoë, erzählte man, ein Adler habe den ausgesetzten Knaben mit seinen Flügeln gegen Sonnenschein, Regen und Raubvögel geschützt (l. c.).

²⁾ Fr Lange: Herodots Geschichten (Reclam). Vgl. auch Duncckers Gesch. d. Altertums (Leipzig 1880), IV,⁵ S. 256 u. ff.

In der Königswürde über die Meder folgte dem Kyaxares sein Sohn Astyages. Dieser hatte eine Tochter mit Namen Mandane. Einst sah er sie im Traum, wie so viel Wasser von ihr ging, daß seine ganze Stadt davon erfüllt und ganz Asien überschwemmt wurde. Er legte also den Traumdeutern unter den Magiern seinen Traum vor und fürchtete sich sehr, da sie ihm alles erklärten. Als darauf Mandane mannbar wurde, gab er sie keinem Meder, der ihm ebenbürtig gewesen wäre, sondern einem Perser mit Namen Kambyses. Dieser war aus einem guten Hause und von ruhiger Lebensweise und er hielt ihn für geringer als einen Meder vom Mittelstande. Als nun Mandane Kambyses' Frau war, sah Astyages im ersten Jahre ein anderes Traumgesicht. Er träumte, es wüchse aus seiner Tochter Schoß ein Weinstock empor, und dieser Weinstock überschattete ganz Asien. Und als er dieses Gesicht abermals den Traumdeutern vorlegte, ließ er seine Tochter, die schwanger war, aus Persien holen. Und als sie angekommen war, bewachte er sie, weil er ihr Kindlein umbringen wollte. Denn es hatten ihm die Traumdeuter unter den Magiern geweissagt, seiner Tochter Sohn würde König werden an seiner Statt. Um das nun von sich abzuwenden, ließ er, als Kyros zur Welt gekommen war, den Harpagos rufen, der sein Verwandter und sein Vertrautester unter den Medern war und den er über alle seine Geschäfte gesetzt hatte. Zu diesem sprach er:

»Lieber Harpagos, ich werde dir ein Geschäft übertragen, das mußt du mir gewissenhaft ausführen. Aber hintergehe mich nicht und nimm keinen anderen dazu, es könnte dir einmal übel bekommen. Hier nimm den Knaben, den Mandane zur Welt gebracht, trag ihn in dein Haus und bring ihn um. Nachher kannst du ihn begraben, wie und auf welche Art du willst.«

Harpagos aber antwortete: »Großer König, nie hast du vordem deinen Knecht ungehorsam befunden und auch in Zukunft will ich mich bewahren, daß ich nicht vor dir sündige. Wenn dies dein Wille ist, so ziemt mir, ihn treulich auszurichten«.

Als Harpagos dieses gesagt hatte und ihm das Knäblein mit allem Schmuck zum Tode überantwortet war, ging er weinend nach Hause. Und wie er dort angekommen war, erzählte er seiner Frau alles, was ihm Astyages gesagt. Diese aber sprach zu ihm: »Was denkst du denn zu tun?«

Er aber antwortete: »Ich werde dem Astyages nicht gehorchen und wenn er gleich noch zehnmal ärger wütete und raste als jetzt, so will ich dennoch nicht seinen Willen tun und mich zu solcher Mordtat verstehen. Und dazu habe ich viele Gründe. Denn erstlich ist der Knabe mein Blutsverwandter und dann ist Astyages alt und hat keinen männlichen Erben. Wenn er nun stirbt und das Königreich an seine Tochter fällt, deren Sohn er jetzt durch mich umbringen will, laufe ich da nicht die größte Gefahr? Doch meiner Sicherheit wegen soll der Knabe sterben; es soll aber einer von Astyages Leuten sein Mörder sein, keiner von meinen.«

So sprach er und sofort sandte er einen Boten aus zu einem von Astyages' Rinderhirten, der, wie er wußte, gerade auf recht schicklicher Hutung hütete, auf Bergen voll reißender Tiere, und dessen Name war Mithradates. Sein Weib war auch eine Leibeigene des Astyages und der Name des Weibes war Kyno auf griechisch, auf medisch aber Spako.

Als nun der Hirt auf Harpagos' Befehl mit größter Eile herbeikam, sprach Harpagos also zu ihm: »Astyages gebietet dir, dieses Knäblein zu nehmen und in dem wildesten Gebirge auszusetzen, daß es so bald als möglich umkomme, und also hat er mir geboten, dir zu sagen: »Wenn du es nicht umbringst, sondern am Leben erhältst, auf was für Art es sein mag, so sollst du des schmachlichsten Todes sterben. Und ich habe den Befehl, nachzusehen, ob es wirklich ausgesetzt ist.« Und als der Hirt das vernommen hatte, nahm er das Knäblein und ging wieder heim und kam in seine Hütte. Und sein Weib war schwanger und hatte ihre Wehen den ganzen Tag und es traf sich, daß sie gerade gebar, als der Hirt in die Stadt gegangen war. Und sie waren in großer Sorge einer um den anderen. Als er nun aber wieder da war und die Frau ihn unverhofft

wiedersah, fragte sie zuerst, warum Harpagos ihn denn gar so eilig habe rufen lassen. Er aber sprach: »Liebes Weib, was ich in der Stadt gesehen und gehört habe, das, wollte ich, hätte ich nimmer gesehen und wäre nimmer unserer Herrschaft widerfahren. Harpagos' Haus war mit Jammer und Wehklagen erfüllt. Das fiel mir auf, doch ging ich hinein. Und alsbald, nachdem ich eingetreten war, sah ich ein Knäblein vor mir liegen, das zappelte und schrie und war geschmückt mit Gold und bunten Kleidern. Als Harpagos mich gewahrte, gebot er mir, eiligst das Knäblein zu nehmen und auszusetzen an den wildesten Ort des Gebirges, und er sagte, Astyages hätte es befohlen, und fügte noch schreckliche Drohworte hinzu, wenn ich es nicht täte. Und ich nahm das Kind und ging mit ihm weg, in der Meinung, es sei der Diener eines; denn noch ließ ich mir nicht träumen, daß es daher entsprossen sei. Unterwegs aber hörte ich die ganze Geschichte von dem Diener, der mich aus der Stadt geleitet und mir das Knäblein eingehändigt hatte: daß es ein Sohn der Mandane sei, der Tochter des Astyages und des Kambyzes, des Sohnes des Kyros, und daß Astyages geboten habe, ihn umzubringen, und siehe, hier ist er!«

Als der Hirt so gesprochen hatte, enthüllte und zeigte er das Kind und als das Weib sah, daß es ein starkes und schönes Kind war, weinte sie und fiel ihrem Mann zu Füßen und bat ihn, es doch ja nicht auszusetzen. Er aber sagte, er könne nicht anders, denn Harpagos würde Diener herausschicken, die nachsehen sollten; er müßte des schmachlichsten Todes sterben, wenn er es nicht täte. Da sprach sie abermals: »Kann ich dich denn nicht bewegen, nun so mache es so, wenn sie schlechterdings ein ausgesetztes Kind sehen müssen; auch ich habe geboren, aber ein totes Kind; nimm das und setze es aus und den Sohn der Tochter des Astyages wollen wir aufziehen wie unser eigenes Kind. So wirst du nicht als ein ungehorsamer Knecht befunden werden, noch werden wir uns selbst schlecht beraten. Denn unser totgeborenes Kind wird einer königlichen Bestattung teil-

haftig werden und dem lebenden wird das Leben erhalten.« Der Hirt tat, wie seine Frau gebeten und geraten hatte. Er legte seinen toten Knaben in einen Korb, tat ihm den ganzen Schmuck des anderen an und setzte ihn auf dem ödesten Berge aus. Drei Tage darauf meldete er dem Harpagos, daß er nun des Knaben Leichnam zeigen könne. Da schickte Harpagos seine getreuesten Leibwächter und ließ den Sohn des Rinderhirten begraben. Den anderen aber, der nachher Kyros hieß, erzog das Hirtenweib. Sie nannten ihn aber nicht Kyros, sondern gaben ihm einen anderen Namen.

Und als der Knabe zwölf Jahre alt war, kam es heraus durch folgenden Umstand: Er spielte in dem Dorfe, wo auch die Rinder standen, mit anderen Knaben seines Alters im Wege. Und die Knaben spielten König und wählten des Rinderhirten angeblichen Sohn.¹⁾ Er aber ordnete sie, die einen, daß sie Häuser bauten, die anderen zu Lanzenträgern; diesen machte er zum Auge des Königs, jenem gab er das Amt, die Meldungen hereinzubringen, kurz, jedem gab er sein eigenes Geschäft. Einer aber von den Knaben, welche mitspielten, war Artembares' Sohn, eines achtbaren Mannes unter den Medern, und da er nicht tat, was ihm Kyros befahl, hieß dieser die anderen Knaben ihn ergreifen. Und die Knaben gehorchten und Kyros züchtigte ihn mit recht derben Schlägen. Kaum aber ließen sie ihn los, so war er gewaltig böse, als wäre man mit ihm un-

¹⁾ Das gleiche Königspiel findet man in der indischen Sage von Candragupta, dem Gründer der Maurjadynastie, den seine Mutter nach seiner Geburt in einem Gefäß an dem Tore eines Kuhstalles aussetzte, wo ihn ein Hirt fand und aufzog. Später kam er zu einem Jäger, wo er als Kuhhirte mit den anderen Knaben das Königspiel spielte und als König befahl, den schweren Verbrechern Hände und Füße abzuhaufen. (Das Zerstückelungsmotiv kommt auch in der Kyros-Sage vor und ist überhaupt weit verbreitet.) Auf seinen Befehl kehrten die abgehauenen Glieder dann wieder an ihre Stelle zurück. Kânakja, der einmal dem Spiele zusah, bewunderte den Knaben, kaufte ihn dem Jäger für ein Tausend Kârshâpana ab und entdeckte dann zu Hause, daß er ein Maurja sei. (Nach Lassen: Ind. Altertumskunde II, 196, Anm. 1.)

würdig umgegangen. Und er lief in die Stadt und klagte seinem Vater, was Kyros ihm getan. Er sagte aber nicht Kyros, denn so hieß er noch nicht, sondern des Rinderhirten Sohn. Artembares aber ging mit seinem Sohne voller Zorn zu Astyages, sagte, das wäre eine ganz unwürdige Behandlung und sprach also: «Großer König, von deinem Knechte, des Hirten Sohn, erleiden wir so schmäbliche Behandlung;» und er zeigte ihm seines Sohnes Schultern.

Als Astyages dies hörte und sah, wollte er dem Knaben Genugthuung verschaffen um Artembares' willen und ließ den Rinderhirten samt seinem Sohne rufen. Und als beide da waren, sah Astyages den Kyros an und sprach:

»Du, eines so geringen Mannes Sohn, hast dich erdreistet, so schmälich den Sohn eines Mannes, der bei mir in großen Ehren steht, zu behandeln?«

Er aber antwortete: »Herr, dem ist nichts als sein Recht geschehen. Denn die Knaben im Dorfe spielten (er war auch darunter) und machten mich zu ihrem Könige, denn sie glaubten, ich eignete mich am besten dazu. Und die anderen Knaben taten, was ihnen geboten war, der aber war ungehorsam und machte sich gar nichts aus mir. Dafür hat er seinen Lohn empfangen. Habe ich darum Strafe verdient, siehe, hier bin ich!«

Als der Knabe also redete, erkannte ihn Astyages sofort. Denn die Züge des Gesichtes deuchten ihm wie seine eigenen und die Antwort war wie die eines Edlen; auch traf, wie ihm deuchte, die Zeit der Aussetzung zusammen mit dem Alter des Knaben. Das fiel ihm auf das Herz und er blieb eine Zeitlang sprachlos. Kaum aber war er wieder zu sich gekommen, so sprach er, denn er wollte gern den Artembares los sein, auf daß er den Rinderhirten ohne Zeugen hörte, also:

«Lieber Artembares, ich werde dafür sorgen, daß weder du noch dein Sohn sich beklagen soll.» Also entließ er den Artembares. Den Kyros aber führten die Diener hinein auf Astyages' Befehl und der Rinderhirte mußte da bleiben. Und als er nun ganz allein mit ihm war, fragte ihn Astyages

aus, wo er den Knaben her hätte und wer ihm denselben übergeben. Der Hirt aber sagte, es wäre sein eigener Sohn und das Weib, das ihn geboren, lebe bei ihm. Da sagte Astyages, es wäre recht unklug von ihm gehandelt, daß ihn so verlangte nach der grausamsten Marter, und dabei winkte er den Lanzenträgern, daß sie ihn ergriffen. Der Hirt aber gestand, als man ihn zur Marterbank führte, die ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende nach aller Wahrheit und am Ende legte er sich aufs Bitten und flehte um Verzeihung und Gnade.

Astyages aber war auf den Hirten, der ihm die Wahrheit offenbart hatte, nicht so erzürnt wie auf Harpagos; er gebot den Lanzenträgern, ihn zu rufen, und als Harpagos vor ihm stand, fragte ihn Astyages also:

»Lieber Harpagos, auf welche Art hast du denn meiner Tochter Sohn ums Leben gebracht, den ich dir damals übergab?«

Und als Harpagos den Hirten gewährte, wandte er sich nicht auf den Weg der Unwahrheit, aus Furcht, er möchte sogleich überführt werden.

Harpagos also erzählte die Wahrheit. Astyages aber verbarg den Zorn, den er wegen der Geschichte auf ihn geworfen hatte, und erzählte ihm zuerst, was er von dem Hirten erfahren hatte; dann kam er darauf, daß der Knabe noch lebte, und daß es so recht schön gekommen sei. Denn, sagte er, es hat mir großen Kummer gemacht, was ich an dem Kinde gethan habe, und meiner Tochter Vorwürfe sind mir durch die Seele gegangen. Da aber die Sache so schön gekommen ist, so schicke doch fürs erste deinen Sohn her zu unserem neuen Ankömmling und dann komm doch zu mir zu Tische, denn ich bin willens, den Göttern, die das vollführt haben, einen Dankschmaus anzurichten.

Als Harpagos dies vernahm, warf er sich vor dem Könige zur Erde nieder und pries sich glücklich, daß sein Versehen zum Guten ausgeschlagen sei und daß er zu Tische geladen würde wegen einer glücklichen Begebenheit, und ging nach Hause. Und als er nach Hause gekommen war, schickte er

sofort seinen Sohn weg — es war sein einziger und ungefähr dreizehn Jahr alt — und gebot ihm, zu Astyages zu gehen und zu tun, was der ihm befehle, und er selber voll großer Freude erzählte seiner Frau, was ihm widerfahren war. Astyages aber schlachtete des Harpagos' Sohn als dieser zu ihm kam, schnitt ihn in Stücke und briet das Fleisch zum Teil, zum Teil ließ er es kochen, und da alles wohl bereitet war, hielt er es fertig. Darauf, als die Stunde des Mahles da war, kamen Harpagos und die übrigen Gäste. Vor Astyages nun und den übrigen ward ein Tisch angerichtet mit Hammelfleisch, dem Harpagos aber ward seines eigenen Sohnes Fleisch aufgetragen, ohne den Kopf und das Klein von Händen und Füßen, das andere alles. Dies lag besonders verdeckt in einem Korbe. Als nun Harpagos gesättigt zu sein schien, fragte ihn Astyages, ob ihm das Gericht gut geschmeckt hätte, und als Harpagos versicherte, es hätte ihm sehr gut geschmeckt, brachten die Diener, die dazu bestellt waren, seines Sohnes verdeckten Kopf nebst Händen und Füßen und traten vor Harpagos und hießen ihn aufdecken und nehmen, was ihm beliebte. Und Harpagos tat also, deckte auf und erblickte die Überbleibsel seines Sohnes. Und als er das sah, entsetzte er sich nicht, sondern verbiß es. Da fragte ihn Astyages, ob er wohl wüßte, von welchem Wildpret er gegessen habe, und er antwortete, er wisse es sehr wohl, und was der König tue, das sei alles wohlgetan. Also sprach er, nahm das übrige Fleisch und ging damit nach Hause. Hier, denke ich, wollte er es zusammen begraben.

Dem Harpagos nun hatte Astyages eine solche Rache bereitet, über Kyros aber ging er zu Rat und hieß dieselben Magier rufen, die ihm den Traum ausgelegt hatten, und fragte sie, wie sie ihm jenes Traumgesicht damals ausgelegt hätten. Sie aber sagten wieder ebenso: Der Knabe müßte König werden, wenn er am Leben bliebe und nicht zuvor stürbe. Er aber antwortete Folgendes:

»Der Knabe lebt und ist da, und da er sich auf dem Lande aufhielt, haben sich ihn die Knaben des Dorfes zum

König gewählt. Er hat aber alles so gemacht wie die wirklichen Könige. Denn er hat sich als Herrscher Lanzenträger und Torwärter und Botschaftbringer bestellt und alles. Was dünkt euch nun dieses zu bedeuten?»

Die Magier antworteten: »Wenn der Knabe lebt und König gewesen ist ohne jemandes Zutun, so kannst du seinetwegen dich zufrieden geben und guten Mutes sein; denn nunmehr wird er nicht zum anderen Male König werden. Denn auch uns sind schon etliche Weissagungen auf das Unbedeutende gegangen und leicht wird nichtig, was auf Träumen beruht.«

Astyages antwortete: »Ihr Magier, ich bin ganz eurer Meinung, daß der Traum in Erfüllung gegangen sei, da der Knabe dem Namen nach König gewesen ist, und daß ich nichts mehr von ihm zu fürchten habe. Aber dennoch ratet mir vorsichtig, was das Sicherste sei für mein Haus und für euch.

Darauf sprachen die Magier: — — — — — Den Knaben sende fort, daß er dir aus den Augen komme, ins Perserland zu seinen Eltern.

Als Astyages das vernommen hatte, freute er sich sehr. Er hieß den Kyros kommen und sprach zu ihm:

»Mein Sohn, ich habe dir großes Unrecht getan, durch ein trügerisches Traumbild verführt, doch dein gutes Glück hat dich gerettet. Jetzt gehe freudigen Mutes nach dem Perserland, ich werde dich geleiten lassen; da wirst du einen ganz anderen Vater und eine ganz andere Mutter finden als den Hirten Mithradates und sein Weib.« Also sprach Astyages und sandte den Kyros fort. Als er zur Behausung des Kambyses kam, empfingen ihn die Eltern mit großer Freude, nachdem sie erfahren hatten, wer er sei, da sie glaubten, er sei damals umgekommen, und verlangten zu wissen, auf welche Weise er erhalten worden sei. Er sagte ihnen, daß er gemeint habe, der Sohn des Rinderhirten zu sein; aber von den Geleitern, die Astyages ihm mitgegeben hätte, habe er unterwegs alles erfahren. Er erzählte, daß ihn des Rinderhirten Weib aufgezogen habe, er lobte sie durchaus und die Hündin (die Spako) war die

Hauptsache in seinen Reden. Diesen Namen griffen die Eltern auf, damit den Leuten die Erhaltung des Kindes um so wunderbarer vorkäme, und legten so den Grund zu der Sage, daß eine Hündin den ausgesetzten Kyros gesäugt habe.«

Später wiegelt Kyros, von Harpagos angespornt, die Perser gegen die Meder auf. Es kommt zum Krieg und Kyros, an der Spitze der Perser, besiegt die Meder in der Schlacht. Astyages wird lebend gefangen genommen, aber Kyros tat ihm kein Leid, sondern behielt ihn bei sich bis an sein Ende. Herodots Bericht schließt dann mit den Worten: »Die Perser aber und Kyros herrschten von der Zeit an über Asien. Also ward Kyros geboren und auferzogen und ward König.«

Der Bericht des Pompejus Trogus ist uns nur in Justins¹⁾ Auszug erhalten: Astyages hatte zwar eine Tochter, aber keinen männlichen Erben. Er sah im Traum aus ihrem Schoß einen Weinstock aufwachsen, dessen Schößlinge ganz Asien überschatteten. Die Traumdeuter erklärten, daß das Gesicht die Größe des Enkels, den seine Tochter gebären werde, ihm aber den Verlust der Herrschaft bedeute. Dieser Furcht ledig zu werden, habe Astyages seine Tochter weder einem hervorragenden Manne noch einem Meder zur Frau gegeben, damit nicht das väterliche neben dem mütterlichen Ansehen den Sinn des Enkels erhebe, sondern dem Kambyses, einem mittleren Manne aus dem damals unbekannten Volke der Perser. Aber auch dies habe des Astyages Furcht nicht beseitigt: er habe die schwangere Tochter zu sich beschieden, um deren Frucht unter seinen Augen töten zu lassen. Als ein Knabe geboren war, gab er ihn dem Harpagos, seinem Freunde und Vertrauten, um ihn zu töten. Aus Furcht, daß

¹⁾ Justinus: Auszug aus des Pompeius Trogus Philippischer Geschichte (1, 4—7). So weit Justins Auszug erkennen läßt, dürften der Erzählung des Trogus Deinons (in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. geschriebene) persische Geschichten zu grunde liegen.

des Astyages Tochter, wenn die Regierung nach dem Tode des Vaters an sie komme, für den Tod ihres Knaben an ihm Rache nehmen werde, übergab er das Kind dem Hirten des Königs zur Aussetzung. Zuderselben Zeit, als Kyros geboren wurde, war zufällig auch dem Hirten ein Sohn geboren worden. Als sein Weib gehört hatte, daß das Kind des Königs ausgesetzt sei, bat sie dringend, es möge ihr gebracht werden, damit sie es betrachten könne. Der Hirt ließ sich durch ihre Bitten bewegen und kehrte in den Wald zurück. Hier fand er neben dem Kind eine Hündin stehen, die ihm ihre Euter hinhielt und die Tiere und Vögel von ihm abwehrte. Bei diesem Anblick wurde er von gleichem Mitleid ergriffen wie die Hündin. Er nahm daher den Knaben auf und trug ihn in seine Wohnung, wobei die Hündin ihm voller Besorgnis folgte. Als seine Frau den Knaben auf ihren Arm nahm, lächelte er sie an, als ob sie ihm schon bekannt wäre; und da er sehr kräftig war und sich durch sein anmutiges Lächeln bei ihr einschmeichelte, so bat sie den Hirten aus freien Stücken, er möchte (ihr Kind statt jenes aussetzen und)¹⁾ erlauben, den Knaben aufzuziehen, sei es daß sie sein Glück im Auge hatte oder daß sie auf ihn ihre Hoffnung setzte. So mußten nun beide Knaben ihr Los vertauschen: der eine wurde an Stelle des Hirtenkindes aufgezogen, der andere wurde statt des Enkels des König ausgesetzt.

Die Fortsetzung dieses anscheinend ursprünglicheren Berichtes stimmt mit der Herodotischen Erzählung im wesentlichen überein.

Eine ganz abweichende Version aber ist uns erhalten in dem Bericht eines Zeitgenossen Herodots, des Ktesias, dessen Verlust durch ein Fragment des Nikolaos von Damaskos²⁾ ausgeglichen wird. Das Fragment des Nikolaos gibt die Erzählung des Ktesias, die in seiner persischen Geschichte

¹⁾ Die eingeklammerten Worte sollen in manchen Handschriften fehlen.

²⁾ Nicol. Damascen. Fragm. 66. Ctes. Fragm. Pers. 2, 5.

mehr als ein Buch umfaßte, zusammenfassend wieder: Astyages soll der edelste König der Meder nach dem Arbakes gewesen sein. Unter seiner Herrschaft geschah die große Umwandlung, durch welche die Herrschaft von den Medern an die Perser kam, und zwar aus folgender Ursache. Es war ein Gesetz bei den Medern, daß der Arme, welcher des Unterhaltes wegen zum Reichen geht und sich ihm übergibt, von diesem ernährt und gekleidet und einem Sklaven gleichgehalten werde; gewährt der Reiche das nicht, so steht es dem Armen frei, zu einem anderen zu gehen. So kam ein Knabe des Namens Kyros, von Geburt ein Marder, zu dem Diener des Königs, der über die Palastkehrer gesetzt war. Kyros war der Sohn des Atradata, der aus Armut vom Raube, und dessen Frau, Argoste, des Kyros Mutter, davon lebte, daß sie Ziegen hütete. Kyros übergab sich jenem des Brotes wegen, reinigte im Palaste und da er fleißig war, gab ihm der Vorsteher bessere Kleidung und brachte ihn von denen, welche außen kehrten, zu denen, die im Innern beim Könige reinigten, und stellte ihn unter deren Aufseher. Der aber war streng und peitschte den Kyros oft. Kyros verließ diesen und ging zum Lichtanzünder, der ihn gern hatte und dem Könige näherbrachte, indem er ihn unter dessen Lichtträger setzte. Da Kyros sich auch unter diesen auszeichnete, kam er zum Artembares, der den Weinschenken vorstand und dem Könige selbst die Schale darreichte. Dieser nahm den Kyros gern an und hieß ihn, den Tischgenossen des Königs einschenken. Nicht lange darauf bemerkte Astyages, wie geschickt und gewandt Kyros aufwartete und wie stattlich er die Schale darreichte, und fragte den Artembares, woher der Jüngling sei, der so gut einschenke. »O Herr,« sagte jener, »er ist dein Sklave, ein Perser von Geschlecht, aus dem Stamme der Marder, der sich mir, um sein Leben zu fristen, übergeben hat.« Artembares war alt und einst, als er vom Fieber ergriffen war, bat er den König, zu Hause bleiben zu dürfen, bis er genesen sei: »Statt meiner wird der Jüngling, welchen du lobst, den Wein schenken, und wenn er dir, dem Herrn, als Schenke

genügen sollte, so werde ich, der Eunuch, ihn zum Sohn annehmen.« Astyages war es zufrieden, jener aber empfahl dem Kyros vieles wie einem Sohne. Kyros stand nun an der Seite des Königs und schenkte ihm bei Tage und zur Nacht ein und zeigte viel Besonnenheit und Tüchtigkeit. Und Astyages gab ihm, als dem Sohne des Artembares, dessen Einkünfte und fügte noch viele Geschenke hinzu und Kyros war groß und man hörte seinen Namen überall.«

«Astyages aber hatte eine sehr edle und schöne Tochter¹⁾. Diese gab er dem Meder Spitamas und fügte ganz Medien als Mitgift hinzu. Da ließ Kyros seinen Vater und seine Mutter aus dem Lande der Meder kommen und sie freuten sich des Ansehens ihres Sohnes und seine Mutter erzählte ihm den Traum, welchen sie gehabt, als sie ihn im Schoße getragen, und die Ziegen hütend, im Heiligtum eingeschlafen sei: Es sei so viel Wasser von ihr gegangen, daß es einem großen Strom gleich geworden, ganz Asien überschwemmt habe und bis zum Meer geflossen sei. Als der Vater dies hörte, gebot er, den Traum den Chaldäern in Babylon vorzulegen. Kyros ließ den Klügsten von ihnen kommen und teilte ihm den Traum mit. Dieser erklärte, daß der Traum ihm großes Glück anzeige und die höchste Würde in Asien; Astyages aber dürfe nichts davon erfahren; »sonst würde er dich schmählich umbringen und mich, den Ausleger, dazu,« sagte der Babylonier. Sie schwuren einander zu, dieses große und keinem gleiche Gesicht niemandem mitzuteilen. Kyros kam darnach zu noch größeren Ehren, machte seinen Vater zum Satrapen von Persien und seine Mutter an Besitz und Ansehen zur ersten unter den Frauen Persiens.«

Als aber bald darauf Öbares, der Vertraute des Kyros, den Babylonier tötet, verrät dessen Frau dem König den verheißungsvollen Traum, als sie von der Reise des Kyros nach Persien hört, die er zur Vorbereitung des Aufstandes unternommen hatte. Der König sendet dem Kyros Reiter nach

¹⁾ Diese Tochter heißt bei Ktesias Amytis (nicht Mandane.)

mit dem Auftrag, ihn tot oder lebend einzuliefern. Aber Kyros weiß sie zu überlisten und entkommt ihnen. Schließlich kommt es zum Kampfe, der mit der Niederlage der Meder endet; Kyros nimmt auch Egbatana ein. «Hier wurden des Astyages Tochter und deren Mann Spitamas samt ihren beiden Söhnen gefangen. Aber Astyages selbst war nicht zu finden; Amytis und Spitamas hatten ihn im Palaste, im Gebälk des Daches, versteckt. Da habe Kyros befohlen, die Amytis, ihren Mann und die Kinder zu foltern, damit sie geständen, wo Astyages sei; dieser aber sei freiwillig hervorgekommen, damit die Seinen nicht seinetwegen gefoltert würden. Den Spitamas nun habe Kyros hinrichten lassen, weil er gelogen habe, indem er behauptete, den Versteck des Astyages nicht zu kennen; die Amytis aber habe er selbst zum Weibe genommen. Den Astyages, welchen Öbares mit schweren Banden gefesselt hatte, löste er und ehrte ihn wie einen Vater und machte ihn zum Satrapen der Barkanier.»

Der Herodotischen Version der Kyrossage ist die Jugendgeschichte des iranischen Königshelden Kaikhosrav, wie sie Firdusi im Sâh-nâme erzählt, ganz ähnlich; am ausführlichsten ist die Sage von Spiegel (Eranische Altertumskunde I, 581 u. ff.) wiedergegeben: Während eines Krieges, den der König Kaikâus von Baktrien und Iran gegen den König Afrâsiâb von Turan führte, entzweite sich Kaikâus mit seinem Sohne Siâvaksh, der sich nun an Afrâsiâb um Schutz und Hilfe wandte. Er wurde freundlich aufgenommen und Afrâsiâb gab ihm sogar seine Tochter Feringis zur Frau, wozu er sich durch seinen Wesir Pirân überreden ließ, obwohl ihm geweissagt worden war, daß der aus dieser Verbindung hervorgehende Sohn einmal großes Unglück über ihn bringen werde. Garsêvaz, des Königs Bruder und ein naher Verwandter des Siâvaksh, verleumdet den Schwiegersohn bei Afrâsiâb, der nun mit einem Heere gegen ihn zieht. Vor der Geburt seines Sohnes wird Siâvaksh durch einen Traum gewarnt, der ihm Untergang und Tod, dem Spröß-

ling aber die Herrschaft verhiß. Er flieht daher vor Afrâsiâb, wird aber gefangen und auf Befehl des Šâh getötet. Sein schwangeres Weib wird von Pirân aus den Händen der Henker gerettet. Gegen die Verpflichtung, die Entbindung der Feringis dem König sofort anzuzeigen, erhält Pirân die Erlaubnis, sie in seinem Hause zu behalten. Einst verkündigt ihm im Traum der Schatten des ermordeten Siâvaksh, ihm sei ein Rächer geboren worden, und wirklich findet Pirân im Gemache der Feringis einen neugeborenen Knaben, den er Kaikhosrav nennt. Afrâsiâb bestand nun nicht mehr auf der Tötung des Knaben, aber er befahl dem Pirân, das Kind nebst einer Amme den Hirten zu übergeben, die ihn in Unkenntnis seiner Herkunft aufziehen sollten. Bald offenbart sich aber seine königliche Abstammung in seinem Mut und seinem Benehmen; und da Pirân den Knaben wieder in sein Haus nimmt, wird Afrâsiâb mißtrauisch und läßt sich ihn vorführen. Auf Pirâns Belehrung stellt sich nun Kaikhosrav tōricht¹⁾ und beruhigt über die Ungefährlichkeit des Knaben entläßt ihn der Šâh zu seiner Mutter Feringis. Schließlich wird Kaikhosrav von seinem Großvater Kaikâus zum König gekrönt. Nach langen, ver-

¹⁾ Auf Grund dieses Motivs vom verstellten Wahnsinn und einiger anderer übereinstimmender Motive hat Jiriczek (»Hamlet in Iran« in der Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, Band 10, 1900, S. 353 u. ff.) die Hamletsage als eine Variante der iranischen Sage von Kaikhosrav hingestellt, ein Gedanke, der dann von Heinr. Leßmann (Die Kyrossage in Europa, a. a. O.) weiter ausgeführt wurde. Leßmann zeigt, daß die Hamletsage wieder in einigen Punkten, so im Tōrichtstellen, auffällig mit der Brutus- und Tellsage übereinstimmt. Ich werde in einem anderen Zusammenhang auf die tieferen Wurzeln dieser Beziehungen, besonders zur Tellsage, ausführlich eingehen. Vorderhand möchte ich nur auf die Geschichte Davids aufmerksam machen, wie sie in den Büchern Samuelis erzählt wird. Auch dort ist der königliche Sprosse, David, zu einem Hirten gemacht, der allmählich die soziale Rangleiter bis zum Königsthron emporsteigt. Auch er bekommt die Tochter des Königs (Sauls) zur Frau und der König stellt seinem Leben nach; aber immer wird David auf wunderbare Weise aus den größten Gefahren gerettet. Auch er entgeht dadurch, daß er Wahnsinn heuchelt, sich tōricht stellt, der Verfolgung. — Den biblischen Charakter dieses ganzen Sagenkreises betont auch Jiriczek: er findet in der Erzählung vom Tode des Siâvaksh Züge aus der Passion des Heilands.

wickelten und mühevollen Kämpfen gelingt es schließlich mit göttlicher Hilfe, des Afrâsiâb habhaft zu werden. Kaikhosrav schlägt ihm den Kopf ab und läßt auch den Garsévaz enthaupten.

Eine gewisse, jedoch schon entferntere Ähnlichkeit mit der vorstehenden Sage weist der iranische Mythos von Feridun auf, wie ihn Firdusi in seinen «Persischen Helden-sagen» (übersetzt von Schack) erzählt. Zohâk¹⁾, der König von Iran, sieht einst im Traum drei Männer königlichen Stammes; zwei vom Alter gebeugt, in ihrer Mitte aber einen jüngeren, der eine Keule mit einem Stierkopf in der Rechten hält, auf ihn zutritt und ihn mit der Keule zu Boden schlägt. Die Traumdeuter erklären dem König, der junge Held, der ihn vom Throne stoßen werde, sei Feridun, ein Sprößling vom Stamme des Dschemschid. Sogleich beginnt Zohâk, die Spuren des Gefürchteten zu suchen. Feridun ist der Sohn Abtins, eines Enkels des Dschemschid. Sein Vater verbirgt sich vor den Nachstellungen des Tyrannen, wird aber ergriffen und getötet. Ihn selbst, den noch zarten Knaben, rettet seine Mutter Firânêk, indem sie mit ihm flieht und ihn dem Hüter eines entlegenen Waldes zur Pflege übergibt. Dort wird er von der Kuh Purmâje gesäugt; drei Jahre bleibt er da, dann glaubt ihn seine Mutter nicht mehr sicher und trägt ihn auf den Berg Alburs zu einem Einsiedler. Bald darauf kommt Zohâk in den Wald und tötet den Hüter sowie Purmâje. Als Feridun sechzehn Jahre alt war, stieg er vom Alburs herunter, erfuhr von der Mutter

¹⁾ Der Name Zohâk ist eine Verstümmelung der ursprünglich zendischen Bezeichnung Ashi dahaka (Aziš-dahaka), verderbliche Schlange; siehe: Die Sage von Feridûn in Indien und Iran von Dr. R. Roth in der Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. II, 216 u. ff. Dem iranischen Feridûn entspricht der indische Trita, dessen avestischer Doppelgänger Thraetaona ist. Die zuletzt genannte Form ist am überwiegendsten beglaubigt; daraus entstand durch Übergang der Hauchlaute Phrêdûna, dann Frêdûn oder Afrêdûn; Feridun ist neuere Verderbung. Vgl. Fr. Spiegels Erânische Altertumskunde, I, S. 537 u. ff.

seine Abkunft und schwur, den Tod seines Vaters und seiner Ernährerin zu rächen. Auf dem Zuge gegen Zohâk begleiten ihn seine beiden älteren Brüder Purmâje und Kayânush. Die Keule, die er sich schmieden läßt, schmückt er zum Andenken an die Kuh mit dem Stierkopf; mit dieser Keule trifft er dann, wie es der Traum ankündigte, den Zohâk.

Romulus.

Die ursprüngliche Fassung der Erzählung von Romulus und Remus bei dem ältesten römischen Annalisten, Fabius Pictor, lautet nach Mommsen¹⁾: Die von der Ilia, der Tochter des früheren Königs Numitor, aus der Umarmung des Gottes Mars geborenen Zwillinge befahl der jetzige Herr von Alba, König Amulius, in den Fluß zu werfen. Die Diener des Königs nahmen die Kinder und trugen sie von Alba bis an den Tiber auf den Hügel des Palatin; aber als sie von diesem zum Flusse hinabsteigen wollten, um den Befehl zu vollziehen, fanden sie ihn ausgetreten und vermochten das Strombett nicht zu erreichen. So schoben sie die Wanne mit den Kindern in das flache Uferwasser. Sie schwamm eine Weile; aber die Wasser traten bald zurück und da sie gegen einen Stein stieß, fiel sie um; schreiend lagen die Kinder im Schlamm. Da hörte eine Wölfin, die eben vorher geworfen und die Euter schwer von Milch hatte, und sie kam herbei und reichte den Knäblein die Zitzen, um sie zu tränken, und während sie tranken, leckte sie sie mit der Zunge rein. Über ihnen flog ein Specht; er hütete die Kinder und trug ihnen gleichfalls Speise zu. Der Vater waltete über seinen Söhnen; denn Wolf und Specht sind die heiligen Tiere des Vaters Mars. Das sah einer der königlichen Hirten, welcher die Schweine wieder zurücktrieb auf die vom Wasser

¹⁾ Th. Mommsen: Die echte und die falsche Acca Larentia; in: Festgaben für G. Homeyer (Berlin 1871), p. 93 u. ff., und: Röm. Forschungen (Berlin 1879), II, p. 1 u. ff. Mommsen konstruiert die verlorene Erzählung des Fabius nach den erhaltenen Berichten des Dionysios (1, 79–83) und Plutarchs (Romulus).

frei gewordene Flur, und er staunte und rief die Genossen; die fanden die Wölfin, wie sie mütterlich sorgte für die Kinder und die Kinder zu ihr waren wie zu einer Mutter. Und sie machten einen großen Lärm, um das Tier zu verscheuchen. Aber die Wölfin ward nicht scheu; sie ließ von den Kindern, aber nicht aus Furcht; langsam und ohne um die Hirten sich zu kümmern, verschwand sie bei der heiligen Stätte des Faunus, wo aus einer Schlucht des Berges das Wasser hervorsprudelt, in das Dickicht des Waldes. Die Männer aber hoben die Knaben auf und brachten sie dem Obersten der Schweinehirten des Königs, dem Faustulus; denn sie meinten, die Götter wollten nicht, daß sie umkämen. Aber des Faustulus Frau hatte eben ein totes Kind geboren und war traurig. Da gab ihr der Mann die Zwillinge und sie nährte sie, und sie zogen sie auf und nannten sie Romulus und Remus. Als dann Rom gegründet worden war, da baute König Romulus sich sein Haus unfern der Stätte, wo seine Wanne gestanden. Die Schlucht aber, in der die Wölfin verschwunden war, heißt seitdem die Wolfschlucht, das Lupercal; dort ward späterhin das eherne Bild der Wölfin mit den Zwillingen aufgestellt¹⁾ und der Wölfin selbst, der Lupa, erwiesen die Römer göttliche Ehre.

Später erfuhr dann die Romulussage mannigfache Umarbeitungen, Entstellungen, Erweiterungen und Auslegungen;²⁾ am bekanntesten ist sie in der Form, die bei Livius (I, 3 u. ff.) überliefert ist; wir erfahren dort einiges über die Vorgeschichte und die späteren Schicksale der Zwillinge.

König Proca vererbt seinem erstgeborenen Sohne Numitor die Königswürde. Aber der jüngere Bruder Amulius verdrängt ihn vom Thron und wird selbst König. Damit aber kein Sprößling aus Numitors Familie einst als Rächer erscheine, tötet er den männlichen Nachkommen des Bruders;

¹⁾ Die kapitolinische Wölfin gilt als ein uraltes Werk etruskischer Künstler, das nach Livius (X, 23) im Jahre 296 v. Chr. beim Lupercal aufgestellt wurde. Vgl. die Titelvignette.

²⁾ Alle diese Darstellungen hat Schwegler in seiner Römischen Geschichte, I, p. 384 u. ff., zusammengestellt.

der Tochter Rea Silvia aber raubt er, unter dem Schein einer ehrenden Auszeichnung, indem er sie zur Vestalin wählte, durch den immerwährenden Jungfrauenstand die Hoffnung auf Nachkommenschaft. Doch die Vestalin wurde mit Gewalt übermannt und als sie Zwillinge zur Welt gebracht hatte, gab sie, sei es aus Überzeugung oder weil ihr ein Gott als Urheber der Schuld ehrenhafter erschien, den Mars als Vater der unehelichen Sprößlinge an. Nach der Erzählung von der Aussetzung im Tiber heißt es dann weiter: Die Sage erzählt nun, daß die schwimmende Wanne, worin die Knaben ausgesetzt worden waren, von dem niederen Wasserstand auf dem Trockenen gelassen wurde und daß eine durstige Wölfin, von den umliegenden Bergen nach dem Kindergeschrei hingelenkt, den Kindern ihre Euter dargeboten habe. Von dem königlichen Oberhirten, der Faustulus geheißen haben soll, seien dann die Knaben gefunden und nach dem Gehört seiner Frau Larentia zum Auferziehen gebracht worden. Einige glauben, Larentia sei, weil sie ihren Körper preisgab, von den Hirten «Lupa (Wölfin)» genannt worden und so sei die wunderbare Sage entstanden.

Zu Jünglingen herangewachsen, schützten Romulus und Remus die Herden vor dem Angriff wilder Tiere und Räuber. Einst wird Remus von den Räubern gefangen genommen und des Raubes an Numitors Herden beschuldigt. Numitor aber, dem er zur Bestrafung übergeben ward, wurde durch seine Jugend gerührt und als er von den Zwillingen hörte, auf die Vermutung geführt, daß die beiden seine ausgesetzten Enkel seien. Während ihn nun bald die Ähnlichkeit mit den Gesichtszügen seiner Tochter, bald das der Zeit der Aussetzung entsprechende Alter des Jünglings in ängstlicher Spannung erhielt, kam Faustulus mit Romulus dazu und da man von dem Hirten die Herkunft der Knaben erfahren hatte, wird eine Verschwörung angestiftet; es bewaffnen sich sowohl die Jünglinge zur Rache, als auch Numitor, um seine Ansprüche auf den ihm geraubten Thron geltend zu machen. Nach der Ermordung des Amulius wird Numitor wieder in die

Herrschaft eingesetzt und die Jünglinge beschließen, in der Gegend, wo sie ausgesetzt und erzogen worden waren, eine Stadt zu gründen. Bei der Frage, welcher von den Zwillingenbrüdern die neuerbaute Stadt beherrschen solle, kam es — da der Vorzug der Erstgeburt für keinen sprach und auch das Ergebnis der Vogelschau nicht einwandfrei war — zu einem erbitterten Streit. Remus soll, wie die Sage erzählt, zur Verhöhnung des Bruders über die neue Mauer gesprungen sein, worauf er von dem erzürnten Romulus erschlagen worden sei. So bemächtigte sich Romulus der Alleinherrschaft und die Stadt wurde nach ihm Rom benannt.

Der römischen Sage von Romulus und Remus ganz ähnlich ist die griechische Städtegründersage von den Zwillingenbrüdern Amphion und Zethos, die zuerst den Sitz des siebentorigen Theben begründeten, indem Amphion die gewaltigen Felsblöcke, die Zethos aus den Bergen herbeischleppte, durch sein Saitenspiel zu den später so berühmten Mauern zusammenfügte. Amphion und Zethos galten als Kinder des Zeus und der Antiope, der Tochter des Königs Nykteus. Durch die Flucht entzog sie sich der Bestrafung durch ihren Vater, den der Gram tötete; sterbend beschwor er aber seinen Bruder und Thronfolger Lykos, Antiopes Vergehen zu bestrafen. Sie hatte inzwischen Epopeus, den König von Sikyon, geheiratet, den nun Lykos tötete. Antiope führte er in Fesseln fort. Im Kithairon gebar sie Zwillinge und ließ sie dort zurück. Ein Hirt zog die Knaben auf und nannte sie Amphion und Zethos. Später gelang es Antiope, den Peinigungen des Lykos und seiner Gemahlin Dirke zu entfliehen; im Kithairon sucht sie zufällig bei den inzwischen herangewachsenen Zwillingenbrüdern Schutz. Der Hirt verrät den Jünglingen, daß Antiope ihre Mutter ist. Sie töten hierauf die Dirke auf grausame Weise und berauben den Lykos der Herrschaft.

Auf die übrigen, sehr zahlreichen Zwillingssagen¹⁾ kann hier nicht näher eingegangen werden; sie stellen mögli-

¹ Einige griechische Zwillingssagen führt Schubert (a. a. O. S. 13 u. ff.) ihrem wesentlichen Inhalt nach an. Zur weiten Verbreitung dieser Sagenform

cher Weise eine Komplikation des Geburtsmythus mit einem anderen uralten und weitverbreiten Mythenkomplex, dem der feindlichen Brüder, dar, dessen ausführliche Behandlung einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben muß. Die Berechtigung der Abtrennung dieses Stückes der Mythologie von unserem Thema gibt uns der anscheinend späte und sekundäre Charakter des Zwillingstypus in den Geburtsmythen. Für die Romulussage hat es Mommsen¹⁾ sehr wahrscheinlich gemacht, daß sie ursprünglich nur von Romulus allein berichtet habe, und daß die Gestalt des Remus erst nachträglich und ziemlich lose eingefügt worden sei, als es sich darum handelte, dem Konsulat eine in der alten Überlieferung begründete Weihe zu erteilen.

Herakles.²⁾

Nach dem Verlust seiner zahlreichen Söhne verlobt Elektryon seine Tochter Alkmene mit Amphytryon, dem Sohne seines Bruders Alkaios. Da aber Amphytryon durch einen unglücklichen Zufall den Tod Elektryons verschuldet, flüchtet er mit seiner Verlobten nach Theben. Noch ist er ihrer nicht froh geworden, denn sie hat ihm das feierliche Gelübde abgenommen, ihr nicht eher zu nahen, als bis er ihre Brüder an den Teleboern gerächt habe; er rüstet daher von Theben aus zu diesem Zuge. Schon hat er den König des feindlichen Volkes, Pterelaos, und alle Inseln unterworfen und kehrt nach Theben zurück, da begibt sich Zeus in der Gestalt Amphytryons³⁾ zu Alkmene, bringt einen goldenen Becher als Pfand des Sieges und ruht bei

vergleiche man das etwas konfuse Buch von Joh. H. Becker: Die Zwillingssage als Schlüssel zur Deutung urzeitlicher Überlieferung. Mit einer Tabelle der Zwillingssage. Leipzig 1891.

¹⁾ Die Remuslegende. Hermes 1881.

²⁾ Nach Preller: Griech. Mythologie (Leipzig 1854), II, S. 120 u. ff.

³⁾ Die gleiche Verwandlung des göttlichen Erzeugers in die Gestalt des menschlichen Vaters findet man in der Geburtsgeschichte der ägyptischen Königin Hatshepsut (um 1500 v. Chr.), die der Meinung ist, der Got Amen habe in der Gestalt ihres Vaters, Thothmes des Ersten, ihrer Mutter Aahames beigewohnt (siehe Budge: A history of Egypt IV, Books on Egypt and Chaldaea vol. XII, p. 21 etc.)

der reizenden Jungfrau, wie die späteren Dichter sagen, drei Nächte lang, da er die Sonne um einen Tag zurückgehalten habe. In derselben Nacht kommt Amphitryon, siegesfroh und liebeschmachtend. Dann erfüllt sich die Zeit, wo die Frucht der göttlichen und der menschlichen Umarmung¹⁾ ans Licht drängt, und Zeus kündigt den Göttern seinen Sohn als den mächtigsten Herrscher der Zukunft an. Aber seine eifersüchtige Gemahlin Hera weiß ihn zu dem verhängnisvollen Schwur zu verleiten, daß der erste Perseusenkel, der geboren würde, der Beherrscher aller übrigen Nachkommen des Perseus sein sollte. Hera eilt hierauf nach Mykene, um die Frau des dritten Persiden Sthenelos von dem Siebenmonatskind Eurystheus zu entbinden, und hemmt und erschwert zugleich die Geburt der Alkmene durch allerlei bösen Zauber, gerade wie bei der Geburt des Lichtgottes Apollo. Alkmene gebiert dann Herakles und Iphikles²⁾, dieser jenem weder an Mut noch an Kräften gleich, aber der Vater seines treuen Freundes Iolaos. So war Eurystheus König zu Mykene im Argiverlande, nach dem Schwur des Zeus, und der später geborene Herakles ihm unterworfen.

Von der Ernährung des Herakles wußte die alte Dichtung zu erzählen, daß ihn, wie alle Kinder Thebens, das kräftige Wasser der Dirke genährt habe. Später wurde aber eine

¹⁾ Eine ähnliche Vermischung der göttlichen und menschlichen Vaterschaft erzählt der Mythos von der Geburt des Theseus, dessen Mutter Aithra, eine Geliebte Poseidons, in einer Nacht von diesem Gotte und von dem trunken gemachten kinderlosen König Aigeus von Athen beschlafen wurde. Der Knabe wurde dann heimlich und in Unkenntnis seines Vaters erzogen (v. Roschers Lexikon s. Aigeus.)

²⁾ Von Zeus gebar Alkmene den Herakles, von Amphitryon den Iphikles; nach Apollodor 2, 4, 8 waren sie Zwillingskinder, also zu gleicher Zeit geboren, nach anderen soll Iphikles eine Nacht später empfangen und geboren worden sein als Herakles (siehe Roschers Lexikon, s. Amphitryon und Alkmene). Der schemenhafte Charakter des Zwillingsbruders und sein loser Zusammenhang mit der ganzen Sage fällt auch hier wieder auf. Ähnliches ist von Telephos, dem Sohn der Auge, nachzutragen, der zusammen mit Parthenopäus, dem Sohn der Atalante, ausgesetzt, von einer Hirschkuh gesäugt und von Hirten dem König Korythos gebracht wurde. Auch hier ist die äußerliche und spätere Einfügung des Partners ganz deutlich.

Sarkis & Leach
 andere Version erzählt: Aus Furcht vor Heras Eifersucht setzte Alkmene das Kind, das sie geboren hatte, an einem Platze aus, der noch in späten Zeiten das Heraklesfeld hieß. Um diese Zeit kam Athene mit der Hera dahin. Sie betrachtete die schöne Gestalt des Kindes mit Verwunderung und bewog die Hera, ihm die Brust zu reichen. Aber der Knabe sog viel kräftiger an der Brust, als sein Alter erwarten ließ; Hera empfand Schmerzen und warf das Kind unwillig zu Boden. Athene aber trug es in die nahe Stadt und brachte es der Königin Alkmene, um deren Mutterschaft sie nicht wußte, als ein armes Findelkind, das sie aus Barmherzigkeit aufzuziehen bat. Man wundert sich billig über den sonderbaren Zufall. Die leibliche Mutter läßt das Kind umkommen, die Pflicht der natürlichen Liebe verleugnend, und die Stiefmutter, die von natürlichem Haß gegen das Kind erfüllt ist, rettet, ohne es zu wissen, ihren Feind (nach Diodor IV, 9, übersetzt von Wurm, Stuttgart 1831). Herakles hatte nur ein paar Züge an Heras Brust getan; aber die wenigen Tropfen Göttermilch waren genügend, ihm Unsterblichkeit einzufloßen. Auch ein Versuch Heras, den in der Wiege schlummernden Knaben durch zwei Schlangen zu töten, mißlingt: das erwachte Kind erstickt die Tiere mit einem einzigen Druck seiner Hände. Als Knabe erschlägt Herakles einst, wegen einer ungerechten Züchtigung erzürnt, seinen Hofmeister Linos und Amphytryon, der die Wildheit des Jünglings fürchtet, schickt ihn zu seinen Ochsenherden »ins Gebirge und unter die Hirten, wo er nach einigen ganz aufgewachsen ist, wie Amphion und Zethos, Kyros und Romulus. Hier lebt er der Jagd und der freien Natur«. (Preller II, 123.)

Jesus.

Das Evangelium nach Lukas (1, 26 bis 35) erzählt von der Verheißung der Geburt Jesu:

Es wurde »der Engel Gabriel gesandt von Gott in eine Stadt in Galiläa, die heißt Nazareth, zu einer Jungfrau,

die vertrauet war einem Manne mit Namen Joseph, vom Hause Davids; und die Jungfrau hieß Maria. Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Gegrüßet seist du, Holdselige, der Herr ist mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern. Da sie ihn aber sahe, erschrak sie über seiner Rede und gedachte: Welch ein Gruß ist das? Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe und einen Sohn gebären, deß Namen sollst du Jesus heißen. Der wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden und Gott der Herr wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben. Und er wird ein König sein über das Haus Jakobs ewiglich und seines Königreichs wird kein Ende sein. Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen? Sintemal ich von keinem Manne weiß. Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.«

Diesen Bericht ergänzt das Evangelium nach Matthäus¹⁾ (1, 18 bis 25) durch die Erzählung von der Geburt und Kindheit Jesu:

»Die Geburt Christi war aber also getan. Als Maria, seine Mutter, dem Joseph vertrauet war, ehe er

¹⁾ Um auch formell die volle Identität der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu mit den übrigen Heldenmythen darzutun, sei es gestattet, die betreffenden Abschnitte aus den verschiedenen Versionen, den Evangelien, ohne Rücksicht auf den überlieferten Zusammenhang und die Ursprünglichkeit der einzelnen Teile, umzuordnen. Alter, Herkunft und Echtheit dieser Teile findet man kurz und übersichtlich dargelegt bei Wilh. Soltau: Die Geburtsgeschichte Jesu Christi, Leipzig 1902. Wir haben dabei auch die nach Usener (Geburt und Kindheit Christi, 1903, in: Vorträge und Aufsätze, Leipzig 1907) einander widersprechenden, ja ausschließenden Überlieferungen der einzelnen Evangelien unbedenklich nebeneinandergestellt bzw. stehen lassen, weil es ja gerade unsere Aufgabe ist, das scheinbar Widerspruchsvolle dieser Geburtsmythen aufzuklären, gleichgültig, ob es sich innerhalb einer einheitlichen Sage findet oder in ihren verschiedenen Versionen (wie z. B. bei Kyros.)

sie heimholte, erfand sich's, daß sie schwanger war von dem heiligen Geist. Joseph aber, ihr Mann, war fromm und wollte sie nicht rügen; gedachte aber, sie heimlich zu verlassen. Indem er aber also gedachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, zu dir zu nehmen; denn das in ihr geboren ist, das ist von dem heiligen Geist. Und sie wird einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen; denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden. Das ist aber alles geschehen, auf daß erfüllet würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären und sie werden seinen Namen Emanuel heißen, das ist verdolmetschet, Gott mit uns. Da nun Joseph vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm des Herrn Engel befohlen hatte, und nahm sein Gemahl zu sich; und erkannte sie nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar: und hieß seinen Namen Jesus.«

Hier schalten wir die ausführliche Schilderung der Geburt Jesu aus dem Evangelium Lukas (2, 4 bis 20) ein:

»Da machte sich auch auf Joseph aus Galiläa, aus der Stadt Nazareth, in das jüdische Land, zur Stadt Davids, die da heißt Bethlehem, darum, daß er von dem Hause und Geschlecht Davids war, auf daß er sich schätzen ließe mit Maria, seinem vertrauten Weibe. Die war schwanger, und als sie daselbst waren, kam die Zeit, daß sie gebären sollte. Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge.¹⁾ Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihrer Herde. Und siehe, des Herrn Engel trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie;

¹⁾ Über die Geburt Jesu in einer Höhle und die Ausstattung des Geburtsortes mit den typischen Tieren (Ochs und Esel) vgl. Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament (Leipzig 1905), S. 56 u. Preuschen, Jesu Geburt in einer Höhle, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1902, S. 359.

und sie fürchteten sich sehr. Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht, siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr, in der Stadt Davids. Und das habt zum Zeichen, ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Und alsobald war da bei dem Engel die Menge der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Und da die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten untereinander: Laßt uns gehen gen Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat. Und sie kamen eilend, und fanden beide, Mariam und Joseph, dazu das Kind in der Krippe liegend. Da sie es aber gesehen hatten, breiteten sie das Wort aus, welches zu ihnen von diesem Kinde gesagt war. Und alle, vor die es kam, wunderten sich der Rede, die ihnen die Hirten gesagt hatten.

Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott um alles, das sie gehöret und gesehen hatten, wie denn zu ihnen gesagt war.«

Wir setzen nun den Bericht nach Matthäus mit dem zweiten Kapitel fort:

»Da Jesus geboren war zu Bethlehem im jüdischen Lande, zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen die Weisen vom Morgenlande gen Jerusalem, und sprachen: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenlande, und sind gekommen, ihn anzubeten. Da das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm das ganze Jerusalem; und ließ versammeln alle Hohepriester und Schriftgelehrten unter dem Volk; und erforschte von ihnen, wo Christus sollte geboren werden. Und sie sagten ihm: zu Bethlehem im jüdischen Lande. Da berief Herodes heimlich die Weisen, und erlernte mit Fleiß von ihnen, wann der Stern erschienen wäre; und wies sie gen Bethlehem und sprach: Zieheth hin und forschet fleißig nach

dem Kindlein; und wenn ihr es findet, so sagt mir's wieder, daß ich auch komme und es anete. Als sie nun den König gehöret hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie im Morgenlande gesehen hatten, ging vor ihnen hin, bis daß er kam und stand oben über, da das Kindlein war. Da sie den Stern sahen, wurden sie hocheufreit; und gingen in das Haus und fanden das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder, und beteten es an, und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhen. Und Gott befahl ihnen im Traum, daß sie sich nicht sollten wieder zu Herodes lenken. Und zogen durch einen anderen Weg wieder in ihr Land. Da sie aber hinweggezogen waren, siehe, da erschiender Engeldes Herrn dem Joseph im Traum, und sprach: Stehe auf, und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir, und fliehe in Ägyptenland, und bleibe allda, bis ich dir sage; denn es ist vorhanden, daß Herodes das Kindlein suche, dasselbe umzubringen. Und er stand auf, und nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich, bei der Nacht, und entwich in Ägyptenland; und blieb allda bis nach dem Tode Herodis, auf daß erfüllt würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen. Da Herodes nun sahe, daß er von den Weisen betrogen war, ward er sehr zornig und schickte aus, und ließ alle Kinder zu Bethlehem töten, und an ihren ganzen Grenzen, die da zweijährig und darunter waren, nach der Zeit, die er mit Fleiß von den Weisen erlernt hatte. Da aber Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Traum in Ägyptenland und sprach: Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir, und ziehe hin in das Land Israel; sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben standen. Und er stand auf, nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich, und kam in das Land Israel. Da er aber hörte, daß Archelaus im jüdischen Lande König war, anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dahin zu kommen. Und im Traum empfing er Befehl von Gott, und zog in die Örter des galiläischen

Landes. Und kam und wohnete in der Stadt, die da heißt Nazareth; auf daß erfüllt würde, das da gesagt ist durch die Propheten: Er soll Nazarenus heißen¹⁾

Ähnliche Geburtslegenden wie von Jesus sind auch von anderen «Religionsstiftern» überliefert. So von Zoroaster, der um das Jahr 1000 v. Chr. gelebt haben soll. Dughda, seine Mutter, träumt im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft, daß die bösen und die guten Geister um den Embryo Zoroasters stritten: ein Ungeheuer riß den zukünftigen Zoroaster aus dem Leibe der Mutter; ein Lichtgott aber bekämpft das Ungeheuer mit seinem Lichthorn, schließt den Embryo wieder in den Mutterleib ein, bläst Dughda an und sie ward schwanger. Als sie erwacht, eilt sie erschreckt zu einem weisen Traumdeuter, der ihr aber erst nach drei Tagen den wunderbaren Traum auszulegen vermag: das Kind, mit dem sie schwanger sei, werde ein Mann von großer Bedeutung werden; die finstere Wolke und der Lichtberg bedeuten, daß sie und ihr Sohn zuerst viel Trübsal durch Tyrannen und ähnliche Bösewichter aushalten müßten, daß sie aber zuletzt über alle Gefahren siegen würden. Dughda geht sofort nach Hause und erzählt alles, was sich zugetragen hat, ihrem Manne, dem Pourushacpa. Sofort nach seiner Geburt lachte der Knabe; das war das erste Wunder, wodurch er die Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Die Magier melden die Geburt des Kindes unheilverkündend dem Fürsten der Gegend, Durânsarûn, der sich selbst schleunig in die Wohnung des Pourushacpa begibt, um das Kind zu erdolchen. Aber die Hand erlahmt ihm und er muß unver-

¹⁾ Nach neueren Forschungen soll die Geburtsgeschichte Christi die größte Ähnlichkeit mit der über 5000 Jahre alten ägyptischen Königssage haben, die von der Geburt Amenophis' III. berichtet. Man findet dort wieder die göttliche Verheißung der Geburt eines Sohnes an die hoffnungsvolle Königin; ihre Befruchtung durch den himmlischen Feuerhauch, die göttlichen Kühe, die das Neugeborene säugen, die Huldigung der Könige u. a. m., wozu man vgl. A. Malvert: Wissenschaft und Religion, Frankfurt 1904, S. 49 f., und die Anregung Prof. Ißleibs in Bonn (Feuilleton d. Frankf. Zeitung, 8. November 1908).

richteter Dinge wieder abziehen. Das war das zweite Wunder. Bald darauf stehlen die bösen Dämonen der Mutter das Kind und bringen es in die Wüste, um es dort zu töten; aber Dughda findet das unversehrte Kind ruhig schlafend. Das ist das dritte Wunder. Sodann sollte Zoroaster nach dem Befehl des Fürsten in einem engen Weg von einer Ochsenherde zertreten werden.¹⁾ Aber das größte unter den Rindern nahm das Kind zwischen seine Füße und verhinderte, daß ihm ein Leid zugefügt werde. Dies ist das vierte Wunder. Das fünfte ist bloß eine Wiederholung des vorhergehenden. Was die Rinder sich geweigert hatten zu tun, das sollten die Pferde vollbringen. Aber wieder schützt ein Pferd das Kind vor den Hufen der übrigen. Nun ließ Durânsarûn in einem Wolfslager während der Abwesenheit der Alten die Jungen erschlagen und den Zoroaster an ihre Stelle legen. Aber ein Gott verschloß den wütenden Wölfen den Rachen, so daß sie dem Kinde kein Leid zufügen konnten. Dagegen kamen zwei himmlische Kühe, die dem Kind ihre Euter darreichten und es trinken ließen. Das war das sechste Wunder, wodurch Zoroaster am Leben erhalten wurden (vgl. Spiegels Erani-sche Altertumskunde, I, S. 688 u. ff., sowie Brodbeck: Zoroaster, Leipzig 1893).

Verwandte Züge sind auch bei Buddha, dessen Lebenszeit ins 6. Jahrh. v. Chr. zurückverlegt wird, zu finden. So die lange Unfruchtbarkeit der Eltern, der Traum, die Geburt des Knaben unter freiem Himmel, der Tod der Mutter und ihr Ersatz durch eine Pflegemutter, die Meldung der Geburt

¹⁾ Ganz ähnliche Züge finden sich in der von Justin (44, 4) überlieferten keltischen Sage von Habis, der, als außerehelicher Sohn einer Königstochter von seinem königlichen Großvater Gargoris auf alle möglichen Arten verfolgt, durch glückliche Fügungen immer wieder gerettet wird, bis er schließlich, von seinem Großvater anerkannt, zur Königsherrschaft gelangt. Wie in der Zarathustralegende findet sich auch hier eine ganze Sammlung der verschiedensten Verfolgungsmethoden: Zuerst wird er ausgesetzt, aber von wilden Tieren gesäugt, dann sollte er auf einem engen Pfade von einer Herde zertreten werden, dann wurde er hungrigen Tieren vorgeworfen, die ihn jedoch wieder säugten, und schließlich wird er ins Meer geworfen, das ihn aber sanft ans Ufer spült, wo er von einer Hirschkuh gesäugt wird, bei der er dann auch aufwächst.

an den Fürsten der Gegend; später der Verlust des Knaben im Tempel (wie bei Jesus; vgl. Lukas 2, 40–52).

Siegfried.

Die um das Jahr 1250 von einem Isländer nach mündlichen Überlieferungen und alten Liedern aufgezeichnete alt-nordische Thidreksaga erzählt Siegfrieds Geburts- und Jugendgeschichte¹⁾: König Sigmund von Tarlungaland verstoßt, von einem Kriegszuge heimgekehrt, seine Gemahlin Sisibe, die Tochter König Nidungs von Hispanien, die von einem abgewiesenen Zudringling, dem Grafen Hartvin, verbotenen Umgangs mit einem Knecht beschuldigt wird. Die Ratgeber empfehlen dem König statt der Tötung der Unschuldigen ihre Verstümmelung und Hartvin erhält den Auftrag, ihr im Walde die Zunge auszuschneiden, um sie dem König als Wahrzeichen zu bringen. Sein Begleiter, Graf Hermann, widersetzt sich der Ausführung des grausamen Befehles und schlägt vor, dem König die Zunge eines Hundes vorzuweisen. Während nun die beiden Männer in einen heftigen Streit geraten, gebiert Sisibe einen überraschenden Knaben; »darauf nahm sie aus ihrem Methgerät, das sie bei sich gehabt hatte, ein Glasgefäß, und nachdem sie den Knaben in Tücher gewickelt hatte, setzte sie ihn in das Glasgefäß und verschloß es sodann wieder sorgfältig und legte es neben sich« (Raßmann). In dem Kampfe fiel Hartvin und stieß mit dem Fuße nach dem Glasgefäß, so daß es hinab in den Strom stürzte. Als die Königin das sah, fiel sie in eine Ohnmacht und verschied bald darauf. Hermann ging nun heim, erzählte alles dem König und wurde aus dem Reiche verbannt. »Das Glasgefäß aber trieb den Strom hinab zur See und das war nicht allzulange und es war gerade Seeebbe. Da trieb das Gefäß an eine Felsklippe

¹⁾ Vgl. August Raßmann: Die deutsche Heldensage und ihre Heimat, Hannover 1857–58, Band II, S. 7 u. ff.; für die Quellen Jiriczek: Die deutsche Heldensage (Sammlung Götschen) und Pipers Einleitung zu dem Band: Die Nibelungen, in Kürschners deutscher Nationalliteratur.

und die See lief ab, so daß es dort ganz trocken war, wo das Gefäß lag. Nun war der Knabe etwas gewachsen und als das Gefäß an die Felsklippe stieß, da brach es entzwei und weinte das Kind« (Raßmann). Eine Hirschkuh hörte das Wimmern des Knaben, faßte ihn mit ihren Lefzen und trug ihn in ihr Lager, wo sie ihn mit ihren Jungen zusammen säugte. Nachdem das Kind zwölf Monate im Lager der Hirschkuh verbracht hatte, war es so groß und stark geworden wie andere vier Jahre alte Knaben. Einst lief es in den Wald, wo der weise und kunstreiche Schmied Mimir hauste, der schon neun Jahre in kinderloser Ehe lebte. Er sah den Knaben, dem die Hirschkuh sorglich folgte, nahm ihn zu sich und beschloß, ihn als seinen Sohn aufzuziehen. Er gab ihm den Namen Siegfried. Im Hause Mimirs entwickelte Siegfried sich bald zu gewaltiger Größe und Stärke; aber seine Ungebärdigkeit bewog Mimir, sich seiner zu entledigen. Er schickte ihn in den Wald, wo ihn nach der Verabredung Mimirs Bruder, der Drache Regin, töten sollte. Aber Siegfried erschlägt den Drachen und tötet auch Mimir. Dann zieht er zu Brynhild, die ihm seine Eltern nennt.

Der Jugendgeschichte Siegfrieds ähnlich erzählt eine austrasische Sage die Geburt und Jugend Wolfdietrichs.¹⁾ Auch seine Mutter wird von einem abgewiesenen Vasallen bei dem heimkehrenden König (Hugdietrich von Konstantinopel) der Untreue und teuflischen Buhlschaft beschuldigt.²⁾ Der

¹⁾ Vgl. Deutsches Heldenbuch, Teil III, Band 1 (Berlin 1871), hg. v. Amelung und Jaenicke, wo auch die zweite Form (B) der Wolfdietrichsage zu finden ist.

²⁾ Das Motiv der Verleumdung der Herrin durch einen zurückgewiesenen Liebeswerber in Verbindung mit der Aussetzung und Tiersäugung (Hirschkuh) bildet den Kern der Geschichte von Genovefa und ihrem Sohne Schmerzenreich, wie sie z. B. die Brüder Grimm in ihren »deutschen Sagen« (Berlin 1818, II, S. 280 u. ff) erzählen. Auch hier stellt der treulose Verleumder den Antrag, die Gräfin mit ihrem Kind im Wasser zu ersäufen. Zur literarhistorischen Orientierung vgl. man J. Zacher: Die Historie von der Pfalzgräfin Genovefa, Königsberg 1860, und B. Seuffert: Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877.

König übergibt das Kind zur Tötung dem treuen Berchtung, der es jedoch im Walde an einem Wasser aussetzt, in der Hoffnung, es werde von selbst hineinfallen und so den Tod finden. Das spielende Kind bleibt aber unversehrt und auch die wilden Tiere (Löwen, Bären, Wölfe), die abends ans Wasser kommen, tun ihm nichts zuleide. Darüber erstaunt, beschließt Berchtung, den Knaben zu retten; er übergibt ihn einem Wildhüter, der ihn, gemeinsam mit seinem Weib, aufzieht, und nennt ihn Wolfdietrich.

(Die gleiche Betonung des Tiermotivs findet man in der Sage von Schalû, dem indischen Wolfskind; vgl. Jülg: Mongolische Märchen, Innsbruck 1868.)

Lohengrin.

Aus der weitverbreiteten und auf uralte keltische Überlieferung zurückgehenden Sagengruppe vom Schwanritter (altfranz. *chevalier au cigne*) sei hier die Fassung mitgeteilt, die uns seit Wagners Dramatisierung dieses Stoffes vertraut geworden ist: die Sage von Lohengrin, dem Ritter mit dem Schwane, wie sie uns das mittelhochdeutsche Heldengedicht (erneut von Junghaus, Reclam) überliefert und wie sie die Brüder Grimm in ihren »Deutschen Sagen« (2. Teil, Berlin 1818, S. 306) unter dem Titel: Lohengrin zu Brabant kurz wiedergeben.

Der Herzog von Brabant und Limburg starb, ohne andere Erben als eine junge Tochter Els oder Elsam zu hinterlassen; diese empfahl er auf dem Todbede einem seiner Dienstmannen, Friedrich von Telramund. Friedrich, ein tapferer Held, wurde übermütig und warb um der jungen Herzogin Hand und Land, unter dem falschen Vorgeben, daß sie ihm die Ehe gelobt hätte. Da sie sich standhaft weigerte, klagte Friedrich bei dem Kaiser Heinrich dem Vogler; und es wurde Recht gesprochen, daß sie sich im Gotteskampfe durch einen Helden gegen ihn verteidigen müsse. Als sich keiner finden wollte, betete die Herzogin inbrünstig zu Gott um Rettung. Da erscholl weit davon zu Montsalvatsch

beim Gral der Laut der Glocke, zum Zeichen, daß jemand dringender Hilfe bedürfe. Alsobald beschloß der Gral, den Sohn Parsifals, Lohengrin, darnach auszusenden. Eben wollte dieser seinen Fuß in den Stegreif setzen, da kame ein Schwan auf dem Wasser geflossen und zog hinter sich ein Schiff daher. Kaum erblickte ihn Lohengrin, als er rief: «Bringt das Roß wieder zur Krippe; ich will nun mit diesem Vogel ziehen, wohin er mich führt.» Speise nahm er im Vertrauen auf Gott nicht in das Schiff; nachdem sie fünf Tage über Meer gefahren waren, fuhr der Schwan mit dem Schnabel ins Wasser, fing ein Fischlein auf, aß es halb und gab dem Fürsten die andere Hälfte zu essen. So wurde der Ritter von dem Schwan gespeist.

Unterdessen hatte Elsa ihre Fürsten und Mannen zu einer Landsprache nach Antwerpen berufen. Gerade am Tage der Versammlung sah man einen Schwan die Schelde heraufschwimmen, der ein Schifflein zog, in welchem Lohengrin auf sein Schild ausgestreckt schlief. Der Schwan landete bald am Gestade und der Fürst wurde fröhlich empfangen. Kaum hatte man ihm Helm, Schild und Schwert aus dem Schiffe getragen, als der Schwan sogleich zurückfuhr. Lohengrin vernahm nun das Unrecht, welches die Herzogin litt, und übernahm es gerne, ihr Kämpfer zu sein. Elsa ließ hierauf alle ihre Verwandten und Untertanen entbieten; in Mainz wurde das Gestühl errichtet, wo Lohengrin und Friedrich in Gegenwart des Kaisers kämpfen sollten. Der Held vom Gral überwand Friedrich; dieser gestand, die Herzogin angelogen zu haben, und wurde mit Schlägel und Barte (Beil) gerichtet. Elsa fiel nun dem Lohengrin zu Teil, die längst einander liebten. Doch behielt er sich insgeheim vor, daß sie alle Fragen, welches Stammes er sei und woher er gekommen wäre, zu vermeiden habe: denn sonst müßte er sie augenblicklich verlassen, so daß sie ihn nimmer wiedersähe.

Eine Zeitlang verlebten die Eheleute in ungestörtem Glück und Lohengrin beherrschte das Land weise und mächtig. Auch dem Kaiser leistete er auf den Zügen gegen die

Hunnen und Heiden große Dienste. Es trug sich aber zu, daß er einmal im Speerwechsel den Herzog von Cleve herunterstach, so daß dieser den Arm brach. Neidisch redete da die Clever Herzogin laut unter den Frauen: »Ein kühner Held mag Lohengrin sein und Christenglauben scheint er zu haben; schade, daß Adels halben sein Ruhm gering ist; denn niemand weiß, woher er ans Land geschwommen kam.« Dieses Wort ging der Herzogin von Brabant durch das Herz, sie errötete und erblich. Nachts im Bette, als ihr Gemahl sie in Armen hielt, weinte sie und er sprach: »Was ist dir, Elsa mein?« Sie antwortete: »Die Clever Herzogin hat mich zu tiefen Seufzern gebracht.« Aber Lohengrin schwieg und fragte nicht weiter. Die zweite Nacht ging es ebenso. Allein in der dritten Nacht konnte sich Elsa nicht länger halten und sprach: »Herr, zürnt mir nicht! Ich wüßte gern, um unserer Kinder willen, von wannen ihr geboren seid; denn mein Herz sagt mir, ihr seid reich an Adel.« Als nun der Tag anbrach, erklärte Lohengrin öffentlich, woher er stamme: daß Parsifal sein Vater sei und Gott ihn vom Grale hergesandt habe. Darauf ließ er seine beiden Kinder bringen, die ihm die Herzogin geboren hatte, küßte sie, befahl ihnen, Horn und Schwert, das er zurücklasse, wohl aufzuheben und sagte: »Nun muß ich auf die Fahrt!« Der Herzogin ließ er das Fingerlein, das ihm einst seine Mutter geschenkt hatte. Da kam mit Eile sein Freund, der Schwan geschwommen, hinter ihm das Schifflein; der Fürst trat hinein und fuhr übers Wasser wieder in den Dienst des Grales. Elsa sank ohnmächtig nieder. Den jüngeren der Knaben, Lohengrin, beschloß die Kaiserin um seines Vaters willen zu behalten und ihn wie ihr eigenes Kind zu erziehen. Die Witwe aber weinte und klagte ihr übriges Leben lang um den geliebten Gemahl, der nimmer wiederkehrte.¹⁾

¹⁾ Die Brüder Grimm führen in ihren deutschen Sagen (2. Teil, S. 286 u. ff.) noch sechs Fassungen der Sage vom Schwanritter an. In den gleichen mythologischen Zusammenhang gehören auch einige Märchen der Brüder Grimm; so »Die sechs Schwäne« (Nr. 49), »Die zwölf Brüder« (Nr. 9)

Wenn man mit Rücksicht auf die in den Mythen nicht seltene Umordnung, ja Umkehrung der Motive den Schluß der Lohengrin-Sage voranstellt, so ergibt sich der uns geläufige Sagentypus: der kleine Lohengrin, der identisch ist mit seinem gleichnamigen Vater, schwimmt in einem Nachen auf dem Meere und wird von einem Schwan ans Land gebracht. Die Kaiserin nimmt ihn an Sohnesstatt an und erwächst zum kühnen Helden heran. Mit einer edlen Jungfrau des Landes vermählt, verbietet er, nach seiner Herkunft zu fragen. Als das Gebot übertreten wird, muß er seine wunderbare Abkunft und göttliche Sendung enthüllen, worauf ihn der Schwan im Nachen wieder zum Gral zurückführt.

Andere Versionen der Schwanrittersage haben diese ursprüngliche Anordnung der Motive bewahrt, wenn sie auch mit märchenhaften Zügen vermenget erscheinen. So enthält die in dem flamländischen Volksbuche mitgeteilte Sage vom Ritter mit dem Schwan (Deutsche Sagen II, 291) zu Anfang die Geburt von sieben Kindern,¹⁾ die Beatrix, die Gemahlin König Oriants von Flandern, zur Welt bringt. Matabruna, die böse Mutter des abwesenden Königs, befiehlt die Kinder zu töten und an deren Stelle der Königin sieben junge Hunde unterzuschieben. Der Diener begnügt sich jedoch mit der Aussetzung der Kinder, die von einem Einsiedler namens Helias gefunden und von einer Geiß gesäugt werden, und »Die sieben Raben« (Nr. 25) mit ihren im III. Bande der Kinder- und Hausmärchen angeführten Parallelen und Varianten. Weiteres Material aus diesem Sagenkreis findet man in Leos »Beowulf« und in Görres Einleitung zum »Lohengrin« (Heidelberg 1813).

¹⁾ Ähnlich in der alten longobardischen Aussetzungssage, die Paulus Diaconus (I, 15) vom König Lamissio erzählt. Eine Dirne hatte ihre sieben neugeborenen Kinder in einen Fischteich geworfen, als König Agelmund vorbeikam und die Kinder neugierig betrachtete, indem er sie mit seinem Speere umwandte. Als dabei eines von den Kindern nach dem Speer griff, deutete der König das als günstiges Vorzeichen, befahl, diesen Knaben aus dem Teich zu ziehen und ihn einer Amme zum Säugen zu übergeben. Da er ihn aus dem Teich, der in seiner Sprache lama genannt wird, gezogen hatte nannte er den Knaben Lamissio. Herangewachsen wurde er ein tapferer Held und nach Agelmunds Tode König der Longobarden.

bis sie herangewachsen sind. Beatrix wird in den Kerker geworfen. Später erfährt Matabruna von der Rettung der Kinder und ein neuerlicher Befehl, sie zu töten, hat den Erfolg, daß der damit beauftragte Jäger zum Zeichen der scheinbaren Vollführung des Befehls ihr die silbernen Halsketten bringt, welche die Kinder schon bei ihrer Geburt gehabt hatten. Einer der Knaben, nach seinem Pflegevater Helias genannt, behält allein seine Kette und wird so vor dem Schicksal seiner Geschwister bewahrt, die sich mit Abnahme der Ketten in Schwäne verwandeln. Da soll nun auf neuerliches Anstiften der Matabruna, die vorgibt, den Hund zu kennen, mit dem die Königin Umgang gepflogen habe, Beatrix getötet werden, wenn kein Kämpfer für ihr Recht eintrete. In dieser Not betet sie zu Gott, der ihren Sohn Helias als Retter schickt. Auch seine Geschwister werden nun mit Hilfe der Ketten wieder erlöst bis auf einen, dessen Kette schon verarbeitet ist. Hierauf übergibt König Oriant die Regierung seinem Sohne Helias, der die böse Matabruna verbrennen läßt. Eines Tages sieht Helias, wie sein Bruder, der Schwan, auf dem Schloßweiher einen Nachen zieht, hält das für ein Zeichen des Himmels und besteigt gewaffnet das Schifflein. Der Schwan führt ihn durch Flüsse und Ströme zu der Stelle, wohin er nach Gottes Willen beschieden war. Nun folgt die der Lohengrinsage analoge Befreiung einer unschuldig angeklagten Herzogin und die Vermählung mit ihrer Tochter Klarissa, der die Frage nach der Herkunft ihres Gatten verboten wird. Im siebenten Jahr ihrer Ehe tut sie aber doch die Frage, worauf Helias in dem Schwanschiff wieder nach Hause zurückkehrt, wo nun auch der letzte Bruder Schwan erlöst wird.

Die der Lohengrin-Sage eigentümlichen Züge, daß der göttliche Held auf dieselbe geheimnisvolle Weise, wie er gekommen ist, auch wieder verschwindet, und ebenso die Übertragung mythischer Motive aus dem Leben des älteren gleichnamigen Helden auf einen jüngeren, einen ganz allgemeinen Vorgang der Mythenbildung, enthält auch die an-

glisch-langobardische Sage von Scëáf, die im Eingang des Beowulfliedes, des ältesten deutschen, in angelsächsischer Mundart erhaltenen Heldengedichtes (übersetzt von H. v. Wolzogen, Reclam), erwähnt wird. Der Vater des alten Beowulf hat seinen Namen Scild Scëfing, d. i. Sohn des Scëáf, davon, daß er als ganz junger Knabe, den Bewohnern des Landes unbekannt, auf einer Korngarbe (ags. scëáf) im Nachen schlafend von den Meereswogen an die Küste des Landes getrieben wurde, das er zu beschirmen ausersehen war. Er wird von den Einwohnern als ein Wunder in Empfang genommen, auferzogen und später als ein Gottgesandter zu ihrem König gemacht (vgl. Grimm: Deutsch. Mythol.⁴, I, S. 306, III, S. 391 und H. Leo: Beowulf, Halle 1839). Was von dem Ahnherrn der Königsfamilie, von Scaf¹⁾ oder Scëáf erzählt wird, erscheint im Beowulflied auf seinen Sohn, den Scëáfing Scild übertragen, nach übereinstimmender Angabe Grimms (a. a. O.) und Leos (S. 24): Sein Leichnam wird nämlich auf seine Anordnung von königlichem Reichtum umgeben auf einem mannschaftslosen Schiffe in die See ausgesetzt (Anfang des Beowulfliedes). Er verschwindet also auf dieselbe geheimnisvolle Weise, wie sein Vater ans Land kam, ein Zug, der sich nach Analogie der Lohengrinsage durch die mythische Identität von Vater und Sohn erklärt.¹⁾

* * *

Überblickt man die bunte Menge dieser mannigfach gestalteten Heldensagen, so drängt sich einem eine Reihe durchgängig gemeinsamer Züge auf, die es nahelegen, aus diesen typischen Grundelementen gleichsam eine Durchschnittssage zu bilden. Dieses Schema entspräche etwa dem

¹⁾ Scaf ist unser hochdeutsches Schaffing, woraus Leo im Zusammenhang damit, daß Scild ein Scëfing genannt wird, vermutet, er habe gar keinen Vater Scaef oder Schaf gehabt, sondern sei selbst jener von den Wellen angetriebene Knabe gewesen, den man den Sohn des Fasses (Schaffing) nannte.

Der Name Beowulf selbst, den Grimm als Bienenwolf erklärt, scheint ursprünglich (nach Wolzogen) Bärwolf d. i. Jungbär zu bedeuten, was an die Sage vom »Ursprung der Welfen« (Grimm II, 233) erinnert, wo die Knaben als Welfe ins Wasser geworfen werden sollen.

idealen menschlichen Knochengerüste, das sich mit geringen Abweichungen immer wieder bei der Durchleuchtung äußerlich voneinander verschiedener Gestalten ergibt. Für die individuellen Züge der einzelnen Mythen und insbesondere für manche scheinbar krasse Abweichung vom Schema wird erst die Deutung volle Aufklärung bringen. Die Durchschnittssage selbst könnte man schematisch etwa so formulieren:

Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königssohn.

Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus, wie Enthaltensamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborene Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten (Hirten) gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm.¹⁾

Da in allen diesen Mythen, wie das Schema zeigt, regelmäßig die normalen Beziehungen des Helden zu Vater und Mutter gestört erscheinen, so ist die Annahme nicht unbegründet, daß etwas in der Natur des Helden liegen müsse, was eine solche Störung zu bewirken im stande ist. Solche Motive sind zunächst nicht schwer zu finden. Es läßt sich leicht verstehen und wir können es ja an den Ausläufern

¹⁾ Die Möglichkeit weiterer Detaillierung einzelner Punkte dieses Schemas ersieht man aus der Zusammenstellung, die Heinrich Leßmann am Schluss seiner Arbeit: »Die Kyrossage in Europa,« gegeben hat.

des Heldentums in unserer Zeit beobachten, daß für den Helden, der in viel höherem Grade als jeder andere dem Neid, der Mißgunst und der Nachrede ausgesetzt ist, die Abkunft von seinen Eltern häufig zur Quelle peinlicher Verlegenheiten wird. Das alte Wort: »Nemo propheta in patria « hat ja auch keine andere Bedeutung, als daß man den, dessen Eltern, Geschwister und Gespielen man gekannt hat, schwerlich für einen Propheten gelten läßt (Evang. Mark. VI, 4). Es scheint eine gewisse Gesetzmäßigkeit darin zu liegen, daß der Prophet seine Eltern verleugnen muß, und auch der bekannten Oper Meyerbeers liegt ja das Bekenntnis zu Grunde, daß der prophetische Held selbst die zärtlich geliebte Mutter verlassen und verleugnen darf.

Christ.

Wollen wir aber an eine tiefere Ergründung der Regungen schreiten, die den Helden nötigen, seine Familienbeziehungen zu brechen, so stoßen wir auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Daß man zum Verständnis den Mythenbildung auf ihre letzte Quelle, die individuelle Phantasietätigkeit, zurückgehen müsse, ist schon von vielen Forschern hervorgehoben worden.¹⁾ Ebenso die Tatsache, daß man diese Phantasietätigkeit in lebhafter, ungehemmter Entfaltung nur beim Kinde antrifft. Man müßte also zunächst das Phantasieleben des Kindes erforschen, um dem Verständnis der ungleich komplizierteren, durch mancherlei Einschränkungen gehemmten mythischen und künstlerischen Phantasietätigkeit überhaupt näher zu kommen. Die Erforschung der kindlichen Phantasietätigkeit ist aber kaum noch in Angriff genommen, geschweige denn so weit durchgeführt, daß man ihre Ergebnisse zur Erklärung der komplizierteren Leistungen heranziehen könnte. Der Grund für diese mangelhafte Kenntnis des kindlichen Seelenlebens ist darin zu suchen, daß es sowohl an einem geeigneten Instrument als auch an einem sicheren Wege zur Erforschung dieses so heiklen und schwer zugänglichen Gebietes fehlte. Beim normalen erwachsenen Menschen lassen sich diese kindlichen Regungen schlechterdings nicht studieren; ja man kann sogar im Hinblick auf

¹⁾ Siehe auch Wundt a. a. O., S. 4.

gewisse seelische Störungen sagen, daß die psychische Normalität des Normalen eben darin besteht, daß er sein kindliches Vorstellungs- und Phantasieleben überwunden und vergessen hat: da fehlt uns also der Weg. Beim Kinde dagegen läßt uns die empirische Beobachtung, die in der Regel nur oberflächlich bleiben kann, bei der Erforschung seelischer Vorgänge im Stich, da wir noch nicht im stande sind, aus allen Äußerungen richtig auf ihre Triebkräfte zu schließen: hier fehlt uns also das Instrument. Es gibt nun eine Klasse von Menschen, die sogenannten Psychoneurotiker, die, wie uns die Forschungen Freuds gelehrt haben, gleichsam in gewissem Sinne Kinder geblieben sind, wenn sie sich auch sonst als Erwachsene präsentieren. Diese Psychoneurotiker haben ihr kindliches Seelenleben sozusagen nicht aufgegeben; es hat vielmehr bei ihnen im Laufe der Reife eine Verstärkung und Fixierung statt einer modifizierenden Entwicklung erfahren. Beim Psychoneurotiker sind die Regungen des Kindes gesteigert erhalten und dadurch zu pathologischen Wirkungen befähigt, die uns diese unscheinbaren Regungen vergrößert und in riesiger Vergrößerung zeigen. Die Phantasien der Neurotiker sind gleichsam die in jeder Beziehung übertriebenen Reproduktionen der kindlichen Phantasien: da hätten wir also den Weg. Unglücklicherweise ist hier aber der Zugang noch weit schwieriger zu finden als beim Kind. Es gibt nur ein Instrument, das diesen Weg gangbar macht, und das ist die psychoanalytische Methode, deren Ausbildung den Bemühungen Freuds zu verdanken ist. Die ständige Handhabung dieses Instrumentes schärft dem Beobachter den Blick so weit, daß er dann im Seelenleben der später nicht neurotisch gewordenen Menschen die gleichen Triebkräfte, nur in feiner nuancierten Äußerungen, wiederzuerkennen vermag.

Da ich nun selbst nicht in der Lage bin, die Psychoanalyse praktisch auszuüben, war Herr Professor Freud so lebenswürdig, mir in dankenswerter Weise seine reichen Erfahrungen aus der Neurosenpsychologie zur Verfügung zu stellen. Seinen Mitteilungen entnehme ich das Folgende über das Phantasieleben des Kindes und des Neurotikers:

»Die Ablösung des heranwachsenden Individuums von der Autorität der Eltern ist eine der notwendigsten, aber auch schmerzlichsten Leistungen der Entwicklung. Es ist durchaus notwendig, daß sie sich vollziehe, und man darf annehmen, jeder normal gewordene Mensch habe sie in einem gewissen Maß zu stande gebracht. Ja, der Fortschritt der Gesellschaft beruht überhaupt auf dieser Gegensätzlichkeit der beiden Generationen. Andererseits gibt es eine Klasse von Neurotikern, in deren Zustand man die Bedingtheit erkennt, daß sie an dieser Aufgabe gescheitert sind.«

»Für das kleine Kind sind die Eltern zunächst die einzige Autorität und die Quelle alles Glaubens. Ihnen, das heißt dem gleichgeschlechtlichen Teile, gleich zu werden, groß zu werden wie Vater und Mutter ist der intensivste, folgenreichste Wunsch dieser Kinderjahre. Mit der zunehmenden intellektuellen Entwicklung kann es aber nicht ausbleiben, daß das Kind allmählich die Kategorien kennen lernt, in die seine Eltern gehören. Es lernt andere Eltern kennen, vergleicht sie mit den seinigen und bekommt so ein Recht, an der ihnen zugeschriebenen Unvergleichlichkeit und Einzigkeit zu zweifeln. Kleine Ereignisse im Leben des Kindes, die eine unzufriedene Stimmung bei ihm hervorrufen, geben ihm den Anlaß, mit der Kritik der Eltern einzusetzen und die gewonnene Kenntnis, daß andere Eltern in mancher Hinsicht vorzuziehen seien, zu dieser Stellungnahme gegen seine Eltern zu verwerten. Aus der Neurosenpsychologie wissen wir, daß dabei unter anderen die intensivsten Regungen sexueller Rivalität mitwirken. Der Gegenstand dieser Anlässe ist offenbar das Gefühl der Zurücksetzung. Nur zu oft ergeben sich Gelegenheiten, bei denen das Kind zurückgesetzt wird oder sich wenigstens zurückgesetzt fühlt, wo es die volle Liebe der Eltern vermißt, besonders aber bedauert, sie mit anderen Geschwistern teilen zu müssen. Die Empfindung, daß die eigenen Neigungen nicht voll erwidert werden, macht sich dann in der aus frühen Kinderjahren oft bewußt erinnerten Idee Luft, man sei ein Stiefkind oder ein angenommenes Kind. Viele nicht neurotisch gewordene Menschen

*Insimili
nicht so viel
positiv parat*

entsinnen sich sehr häufig an solche Gelegenheiten, wo sie — meist durch Lektüre beeinflusst — das feindselige Benehmen der Eltern in dieser Weise auffaßten und erwiderten. Es zeigt sich aber hier bereits der Einfluß des Geschlechts, indem der Knabe bei weitem mehr Neigung zu feindseligen Regungen gegen seinen Vater als gegen seine Mutter zeigt und eine viel intensivere Neigung, sich von jenem als von dieser freizumachen. Die Phantasietätigkeit der Mädchen mag sich in diesem Punkte viel schwächer erweisen. In diesen bewußt erinnerten Seelenregungen der Kinderjahre finden wir das Moment, welches uns das Verständnis des Mythos ermöglicht.«

»Selten bewußt erinnert, aber fast immer durch die Psychoanalyse nachzuweisen ist dann die weitere Entwicklungsstufe dieser beginnenden Entfremdung von den Eltern, die man mit dem Namen: Familienromane der Neurotiker bezeichnen kann. Es gehört nämlich durchaus zum Wesen der Neurose und auch jeder höheren Begabung eine ganz besondere Tätigkeit der Phantasie, die sich zunächst in den kindlichen Spielen offenbart und die nun, ungefähr von der Zeit der Vorpubertät angefangen, sich des Themas der Familienbeziehungen bemächtigt. Ein charakteristisches Beispiel dieser besondern Phantasietätigkeit ist das bekannte Tagträumen,¹⁾ das weit über die Pubertät hinaus fortgesetzt wird. Eine genaue Beobachtung dieser Tagträume lehrt, daß sie der Erfüllung von Wünschen, der Korrektur des Lebens dienen und vornehmlich zwei Ziele kennen: das erotische und das ehrgeizige (hinter dem aber meist auch das erotische steckt). Um die angegebene Zeit beschäftigt sich nun die Phantasie des Kindes mit der Aufgabe, die jetzt gering geschätzten Eltern loszuwerden und durch in der Regel sozial höher stehende zu ersetzen. Dabei wird das zufällige Zusammentreffen mit wirklichen Erlebnissen (die Bekanntschaft des Schloßherrn oder Gutsbesitzers auf

¹⁾ Vgl. darüber Freud: Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zu Bisexualität, wo auch auf die Literatur zu diesem Thema verwiesen ist. Die Arbeit findet sich in der zweiten Folge der »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«. Wien und Leipzig, 1909.

dem Lande, der Fürstlichkeit in der Stadt) ausgenützt. Solche zufällige Erlebnisse erwecken den Neid des Kindes, der dann den Ausdruck in einer Phantasie findet, welche beide Eltern durch vornehmere ersetzt. In der Technik der Ausführung solcher Phantasien, die natürlich um diese Zeit bewußt sind, kommt es auf die Geschicklichkeit und das Material an, das dem Kinde zur Verfügung steht. Auch handelt es sich darum, ob die Phantasien mit einem großen oder geringen Bemühen, die Wahrscheinlichkeit zu erreichen, ausgearbeitet sind. Dieses Stadium wird zu einer Zeit erreicht, wo dem Kinde die Kenntnis der sexuellen Bedingungen der Herkunft noch fehlt.«

»Kommt dann die Kenntnis der verschiedenartigen sexuellen Beziehungen von Vater und Mutter dazu, begreift das Kind, daß pater semper incertus est, während die Mutter certissima ist, so erfährt der Familienroman eine eigentümliche Einschränkung: er begnügt sich nämlich damit, den Vater zu erhöhen, die Abkunft von der Mutter aber als etwas Unabänderliches nicht weiter in Zweifel zu ziehen. Dieses zweite (sexuelle) Stadium des Familienromans wird auch von einem zweiten Motiv getragen, das dem ersten (asexuellen) Stadium fehlte. Mit der Kenntnis der geschlechtlichen Vorgänge entsteht die Neigung, sich erotische Situationen und Beziehungen auszumalen, wozu als Triebkraft die Lust tritt, die Mutter, die Gegenstand der höchsten sexuellen Neugierde ist, in die Situation von geheimer Untreue und geheimen Liebesverhältnissen zu bringen. In dieser Weise werden jene ersten gleichsam asexuellen Phantasien auf die Höhe der jetzigen Erkenntnis gebracht.«

»Übrigens zeigt sich das Motiv der Rache und Vergeltung, das früher im Vordergrund stand, auch hier. Diese neurotischen Kinder sind es ja auch meist, die bei der Abgewöhnung sexueller Unarten von den Eltern bestraft wurden, und die sich nun durch solche Phantasien an ihren Eltern rächen.«

»Ganz besonders sind es nachgeborene Kinder, die vor allem ihre Vordermänner durch derartige Dichtungen (ganz

wie in historischen Intrigen) ihres Vorzuges berauben, ja die sich oft nicht scheuen, der Mutter ebensoviele Liebesverhältnisse anzudichten, als Konkurrenten vorhanden sind. Eine interessante Variante dieses Familienromans ist es dann, wenn der dichtende Held für sich selbst zur Legitimität zurückkehrt, während er die anderen Geschwister auf diese Art als illegitim beseitigt. Dabei kann noch ein besonderes Interesse den Familienroman dirigieren, der mit seiner Vielseitigkeit und mannigfachen Verwendbarkeit allerlei Bestrebungen entgegenkommt. So beseitigt der kleine Phantast zum Beispiel auf diese Weise die verwandtschaftliche Beziehung zu einer Schwester, die ihn etwa sexuell angezogen hat.«

»Wer sich von dieser Verderbtheit des kindlichen Gemütes mit Schauern abwendete, ja selbst die Möglichkeit solcher Dinge bestreiten wollte, dem sei bemerkt, daß alle diese anscheinend so feindseligen Dichtungen eigentlich nicht so böse gemeint sind und unter leichter Verkleidung die erhalten gebliebene ursprüngliche Zärtlichkeit des Kindes für seine Eltern bewahren. Es ist nur scheinbare Treulosigkeit und Undankbarkeit; denn wenn man die häufigste dieser Romanphantasien, den Ersatz beider Eltern oder nur des Vaters durch großartigere Personen, im Detail durchgeht, so macht man die Entdeckung, daß diese neuen und vornehmen Eltern durchwegs mit Zügen ausgestattet sind, die von realen Erinnerungen an die wirklichen niederen Eltern herrühren, so daß das Kind den Vater eigentlich nicht beseitigt, sondern erhöht. Ja, das ganze Bestreben, den wirklichen Vater durch einen vornehmeren zu ersetzen, ist nur der Ausdruck der Sehnsucht des Kindes nach der verlorenen glücklichen Zeit, in der ihm sein Vater als der vornehmste und stärkste Mann, seine Mutter als die liebste und schönste Frau erschienen ist. Er wendet sich vom Vater, den er jetzt erkennt, zurück zu dem, an den er in früheren Kinderjahren geglaubt hat, und die Phantasie ist eigentlich nur der Ausdruck des Bedauerns, daß diese glückliche Zeit entschwunden ist. Die

Überschätzung der frühesten Kindheitsjahre tritt also in diesen Phantasien wieder in ihr volles Recht. Ein interessanter Beitrag zu diesem Thema ergibt sich aus dem Studium der Träume. Die Traumdeutung lehrt nämlich, daß auch noch in späteren Jahren in Träumen vom Kaiser oder von der Kaiserin diese erlauchten Persönlichkeiten Vater und Mutter bedeuten.¹⁾ Die kindliche Überschätzung der Eltern ist also auch im Traum des normalen Erwachsenen erhalten.«

Wenn wir nun darangehen, die gewonnenen Gesichtspunkte auf unser Schema anzuwenden, so gibt uns die Übereinstimmung der Tendenz des Familienromans und des Heldenmythus die Berechtigung, das Ich des Kindes mit dem Helden der Sage zu analogisieren. Erinnern wir uns nur, daß ja der Mythus durchgängig das Bestreben verrät, die Eltern loszuwerden, und daß derselbe Wunsch in den Phantasien des kindlichen Individuums zu einer Zeit erwacht, wo es seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu erlangen sucht. Das Ich des Kindes benimmt sich dabei wie der Held der Sage und eigentlich ist ja der Held immer nur als ein Kollektiv-Ich aufzufassen, das mit allen vorzüglichen Eigenschaften ausgestattet wird, ähnlich wie ja auch in der persönlichen dichterischen Schöpfung der Held meist den Dichter selbst oder wenigstens eine Seite seines Wesens darstellt.

Rufen wir uns die wesentlichen Hauptmotive des Heldenmythus: die Geburt von vornehmen Eltern, die Aussetzung im Fluß und Kästchen und die Aufziehung durch niedrige Eltern — woran sich dann in der weiteren Entwicklung die Rückkehr des Helden zu den ersten Eltern, mit oder ohne deren Bestrafung, schließt, — ins Gedächtnis zurück, so ist ohne weiteres deutlich, daß die beiden Elternpaare des Mythus dem realen und dem imaginierten Elternpaare der Romanphantasie entsprechen. Bei näherem Zusehen erkennt man dann auch hier, ganz wie in den kindlichen und neurotischen Phantasien, die psychologische Identität des niederen und des vornehmen Elternpaares. Auch beginnt der Mythus, entsprechend

¹⁾ Traumdeutung, 2. Aufl., S. 200.

der Überschätzung der Eltern in der frühen Kinderzeit, mit dem vornehmen Elternpaar, ebenso wie die Romanphantasie, während sich in der Wirklichkeit der Erwachsene bald mit den tatsächlichen Verhältnissen abfindet. Die Phantasie des Familienromans ist also im Mythos, mit einer kühnen Umkehrung der wirklichen Verhältnisse, einfach realisiert.

Die Feindseligkeit des Vaters und die durch ihn veranlaßte Aussetzung sind Betonungen des Motivs, welche das Ich zu der ganzen Dichtung veranlaßt haben. Der gedichtete Roman ist gleichsam die Entschuldigung für die feindseligen Gefühle, die das Kind gegen den Vater hegt und die es in dieser Dichtung auf den Vater projiziert. Die Aussetzung im Mythos entspricht also der Verleugnung in der Romanphantasie. Im neurotischen Roman hat das Kind den Vater einfach abgeschüttelt, im Mythos sucht der Vater sich des Kindes zu entledigen.

Rettung und Rache sind die natürlichen, vom Wesen einer Phantasie geforderten Abschlüsse.

Soll diese vorläufig in groben Umrissen angedeutete Parallelisierung vollen Wert erhalten, so muß sie uns in den Stand setzen, gewisse, konstant wiederkehrende Details des Mythos, die einer besonderen Erklärung bedürftig erscheinen, zu deuten. Auch erscheint uns diese Forderung darum besonders wichtig, weil wir in den Schriften selbst der überzeugtesten Astral- und Naturmythologen keine befriedigende Aufklärung dieser Details finden. Solche Details sind das regelmäßige Vorkommen von Traum (oder Orakel) und die Art der Aussetzung im Kästchen und im Wasser, Motive, die zunächst eine psychologische Ableitung nicht zuzulassen scheinen. Zum Glück ermöglicht uns das Studium der Symbolismen des Traumes, die Bedeutung dieser Elemente des Heldenmythos aufzuklären. Aus der Verwendung derselben Materialien in den Träumen gesunder und neurotischer Personen ist zu schließen, daß die Aussetzung im Wasser nicht mehr und nicht weniger als den symbolischen Ausdruck der Geburt bedeutet. Die Kinder kommen bekanntlich aus dem

»Wasser«¹⁾, das Körbchen (Kästchen, Gefäß etc.)²⁾ ist nichts anderes als der Fruchtbehälter, der Mutterleib, und das Aussetzen bezeichnet also direkt den Geburtsvorgang, allerdings in der Darstellung durch sein Gegenteil. Wer an dieser Darstellung durchs Gegenteil Anstoß nehmen will, möge daran gemahnt werden, wie häufig sich die Traumarbeit des gleichen Mittels bedient (vgl. Traumdeutung, 2. Aufl., S. 238). Eine Bestätigung dieser aus der allgemein-menschlichen Symbolik geschöpften Deutung der Aussetzung gibt uns unser Material selbst an die Hand in dem Traum, den der Großvater — noch

¹⁾ Im Märchen mit seiner Anpassung an das kindliche Vorstellungsleben und besonders an die »infantilen Sexualtheorien« (vgl. Freud im Dezemberheft 1908 der »Sexualprobleme«) wird »die Geburt des Menschen öfters als ein Herausholen des Kindes aus einem Brunnen oder einem See dargestellt«. (Thimme a. a. O. S. 157.) So heißt es in der Sage vom »Frau Hollen Teich« (Grimm, Deutsch. Sag. I, 7): »Die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen und sie trägt sie daraus hervor.« Auch in gewissen Volksbräuchen scheint diese Auffassung zum Ausdruck zu kommen. Wenn z. B. ein Kelte bei einem neugeborenen Kinde an seiner Vaterschaft zweifelte, so setzte er es auf einem großen Schild in den nächsten Fluß. Trugen es die Wellen ans Ufer, so galt es als legitim, kam das Kind jedoch um, so galt das Gegenteil für erwiesen und auch die Mutter wurde hingegerichtet. (Siehe Franz Helbing: »Gesch. d. weibl. Untreue«.)

²⁾ Dem Kästchen entspricht in manchen Mythen die auch den Mutterleib deutlich symbolisierende Höhle; außer bei Abraham, Ion u. a. noch besonders bei Zeus, den seine Mutter, aus Furcht vor ihrem Gatten Kronos, in einer Höhle des Idagebirges zur Welt bringt und verbirgt, wo er von der Ziege Amalthea genährt wird. — Auch Hephaistos wird, nach Homers Ilias (XVIII, 396 u. ff.), wegen seiner Lahmheit von der Mutter ins Meer geworfen, wo er neun Jahre in einer von Wasser umströmten Höhle verborgen blieb. Hier ist, wenn man die Umkehrung rückgängig macht, die Geburt (der Sturz ins Wasser) ganz deutlich als Abschluß des neunmonatigen Intrauterinlebens dargestellt. — Häufiger als die Höhlengeburt ist jedoch die Aussetzung im Kästchen, die auch der babylonische Marduk-Tammu z-Mythus sowie der ägyptisch-phönizische Osiris-Adonis-Mythus erzählt (vgl. Winckler: Die Weltanschauung des alten Orients, Ex oriente lux I, 1, S. 43. u. Jeremias, a. a. O. S., 411). Auch Bacchus wird nach Paus. III, 24, durch Aussetzung in einer Kiste im Nil der Verfolgung des Königs entzogen und drei Monate alt von einer Königstochter gerettet, was auffällig an die Moseslegende erinnert. — Ähnliches wird von Tennes, dem Sohne des an anderer Stelle erwähnten Kyknos, erzählt (Siecke: Hermes, S. 48, Anmkg.) und von vielen anderen.

schlagender in der Ktesianischen Version die leibliche Mutter¹⁾ — des Kyros vor seiner Geburt träumt, und worin aus der Schwangeren Schoß so viel Wasser fließt, daß es, einem ungeheuren Meere gleich, ganz Asien überschwemmt²⁾. Überraschenderweise deuteten die Chaldäer in beiden Fällen diese Wasserträume ganz richtig als Geburtsträume, wie ja diese Träume selbst gewiß aus der Kenntnis einer uralten, allgemein gebräuchlichen Symbolik heraus gebildet sind und aus einer dunkeln Ahnung der Beziehungen und Zusammenhänge, welche die Freudsche Traumlehre als wissenschaftliche Erkenntnis darbietet. In der »Traumdeutung« (2. Aufl., S. 199) heißt es nämlich im Anschluß an einen Traum, wo die Träumerin sich in das dunkle Wasser des Sees stürzt: »Träume dieser Art sind Geburtsträume; zu ihrer Deutung gelangt man, wenn man die im manifesten Traume mitgeteilte Tatsache umkehrt, also anstatt: sich ins Wasser stürzen — aus dem

¹⁾ In der schon erwähnten Arbeit A b r a h a m s: »Traum und Mythos« findet man auf Seite 22 und 23 die Analyse eines ganz ähnlichen, nur — den wirklichen Verhältnissen entsprechend — komplizierteren Geburtstraumes, den eine junge gravide Frau, die ihrer Entbindung nicht ohne Angst entgegen sieht, von der Geburt ihres Sohnes träumt, und in dem das Wasser direkt als Fruchtwasser auftritt.

²⁾ Diese Phantasie von einem ungeheuren Wasser erinnert lebhaft an die große und weitverbreitete Gruppe der Flutsagen, die tatsächlich nichts anderes zu sein scheinen als der universelle Ausdruck unseres Aussetzungsmythus: Der Held ist nun die ganze Menschheit, ihr zürnender Vater der Gott und Verderben sowie Rettung der Menschheit folgen auch hier unmittelbar aufeinander. Zu dieser Parallelisierung vergleiche man die interessante Tatsache, daß der verpichtete Kasten, in dem Noah auf dem Wasser schwimmt, im Alten Testament mit demselben Worte (tebah) bezeichnet ist, wie das Gefäß, in dem der kleine Moses ausgesetzt wird (siehe J e r e m i a s a. a. O., S. 408 f.); zu dem Motiv der großen Flut ebenda S. 226 u. ff. sowie L e ß m a n n am Schlusse seiner Abhandlung über die Kyrossage in Europa, der die Sündflut als eine mögliche Seitenentwicklung der Aussetzung im Wasser hinstellt. — Als ein Übergangsbeispiel sei hier die Flutsage genannt, die Bader in seinen badi-schen Volkssagen erzählt: Als einst das Sunkental durch einen Wolkenbruch überschwemmt wurde, schwamm auf der Flut in einer Wiege ein Knäblein, das auf wunderbare Weise durch eine Katze gerettet wurde (Gustav Friedrichs a. a. O. S. 265).

Wasser herauskommen, d. h. geboren werden»¹⁾. Die Bestätigung für die Berechtigung dieser Auffassung, welche Wassertraum und Aussetzung gleichstellt, bringt uns wieder der Umstand, daß eben in der Kyrossage, die den Wassertraum enthält, das Motiv der Aussetzung im Wasser fehlt und nur das Körbchen, das im Traum nicht vorkommt, bei der Aussetzung eine Rolle spielt.

Bei dieser Deutung der Aussetzung als Geburt darf man sich nun nicht an der Inkongruenz in der Reihenfolge der einzelnen Elemente des symbolisierten Zurweltkommens mit dem wirklichen Geburtsvorgang stoßen. Diese zeitliche Umordnung, ja Umkehrung, erklärt sich, wie ich einer Mitteilung Prof. Freuds verdanke, aus der allgemeinen Art, wie Erinnerungen zu Phantasien verarbeitet werden: es erscheine nämlich in den Phantasien dasselbe Material verwendet, aber in durchaus neuer Anordnung, und auf eine natürliche Reihenfolge der Akte werde gar nicht Bedacht genommen.²⁾

Neben dieser zeitlichen Umkehrung beansprucht die inhaltliche Umkehrung eine besondere Aufklärung. Der nächste Grund für die Darstellung der Geburt durch ihr Gegenteil, die lebensfeindliche Aussetzung im Wasser, ist die Betonung der Feindseligkeit der Eltern dem zukünftigen Helden gegenüber. Wir begreifen den schöpferischen Einfluß dieser Tendenz, die Eltern als die ersten und mächtigsten Gegner des Helden darzustellen, wenn wir uns erinnern, daß ja der ganze Familienroman überhaupt der Empfindung der Zurücksetzung, also der supponierten Feindseligkeit der Eltern, seinen Ursprung verdankt. Diese Feindseligkeit geht im Mythos so weit, daß die Eltern das Kind gar nicht zur Welt kommen lassen wollen, worüber sich eben der Held beklagt; ja man

¹⁾ Vgl. dieselbe Umkehrung der Bedeutung in der Winklerschen Auffassung der Etymologie des Namens Moses (S. 13).

²⁾ Die gleichen Verhältnisse herrschen bei der Traumbildung und der Umsetzung hysterischer Phantasien in Anfälle (Vgl. Traumdeutung², S. 238, und die Anmkg. ebenda; ferner Freud: Allgemeines über den hysterischen Anfall, in Sammlg. Kl. Schr. z. Neurosenlehre, 2. Folge, S. 146 u. ff.).

kann aus dem Mythos deutlich den Wunsch vernehmen, das Zurweltkommen selbst gegen den Willen der Eltern durchzusetzen. Die Lebensgefahr aber, die sich so hinter der Geburt, in ihrer Darstellung durch die Aussetzung verbirgt, ist ja tatsächlich im Geburtsakt gegeben. In der Überwindung aller dieser Hindernisse kommt auch der Gedanke zum Ausdruck, daß der zukünftige Held die größten Schwierigkeiten eigentlich schon mit seiner Geburt überwunden hat, indem er alle Versuche, sie zu verhindern¹⁾, siegreich abwehrt. Es ist hier auch Raum für eine zweite Deutung, derzufolge der junge Held, der ja ahnen mag, daß er dazu bestimmt ist, alle Schwere des Lebens in besonderem Ausmaße zu verkosten, in pessimistischer Stimmung wie über einen feindlichen Akt darüber klagt, daß man ihm das Leben gegeben hat. Er klagt gleichsam die Eltern an, daß sie ihn in das feindliche Leben ausgesetzt, daß sie ihn haben geboren werden lassen. Die Weigerung, den Sohn zur Welt kommen zu lassen, die besonders dem Vater zukommt, ist oft durch das Gegensatzmotiv, den Wunsch nach einem Kinde, verdeckt (wie bei Ödipus, Perseus u. a.), während die feindliche Gesinnung gegen den zukünftigen Nachfolger in Thron und Reich nach außen projiziert, also einem Orakelspruche zugeschrieben wird, der sich so als Ersatz des unheilverkündenden Traumes oder besser gesagt, als Äquivalent seiner Auslegung offenbart.

Auf der anderen Seite aber zeigt der Familienroman, daß die anscheinend die Eltern entfremdenden Phantasien des Kindes nichts anderes von ihnen aussagen können als die Bekräftigung, sie seien doch die wirklichen Eltern. Auch der Aussetzungsmythos enthält, mit Hilfe der Symbolik übersetzt, nichts als die Versicherung: das ist meine Mutter, die mich auf Geheiß des Vaters geboren hat. Infolge der Tendenz des

¹⁾ Hierher gehört Punkt 2 unseres Schemas: die freiwillige Enthaltsamkeit oder die gewaltsame Trennung der Eltern, die natürlich die wunderbare Empfängnis und die Jungfrauengeburt der Mutter im Gefolge hat. — Auch die Abtreibungsphantasien, die in der Zoroasterlegende besonders deutlich sind, gehören in diesen Zusammenhang.

*Johnson &
Hammann*

Mythus und der dadurch bewirkten Verschiebung der feindseligen Gesinnung vom Kinde auf die Eltern kann jedoch diese Versicherung der wirklichen Elternschaft nur als Ablehnung derselben zum Ausdruck kommen.

Sehen wir uns nun die feindselige Stellung des Helden seinen Eltern gegenüber näher an, so fällt zunächst auf, daß sie vornehmlich den Vater betrifft. Meist wird ja, wie im Mythus von Ödipus, Paris u. a., dem königlichen Vater ein Unheil, das ihm von dem erwarteten Sohne droht, geweis-sagt; der Vater ist es da auch, der die Aussetzung des Knaben veranlaßt und den wider Erwarten Geretteten auf alle möglichen Arten verfolgt und bedroht, der aber schließlich doch, nach der Prophezeiung, dem Sohne unterliegt. Um diesen anfangs vielleicht befremdenden Zug zu verstehen, braucht man nicht erst am Himmel nach einem Vorgang zu suchen, in den sich dieser Zug mühselig hineindeuten läßt. Wer mit offenen Augen und unbefangenen Sinnes die Verhältnisse zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern einmal ansieht, wie sie wirklich sind¹⁾, der wird häufig, ja man muß eigentlich sagen regelmäßig, wenn auch nicht offensichtlich und dauernd, so doch gewiß im Unbewußten lauernd und zeitweilig durchbrechend eine gewisse Spannung zwischen Vater und Sohn und noch deutlicher ein Konkurrenzverhältnis zwischen Geschwistern finden. Besonders sind es erotische Momente, die dabei mitspielen, und in der Regel ist auch die tiefste — meist unbewußte — Wurzel der Abneigung des Sohnes gegen den Vater oder zweier Brüder gegeneinander in dem Konkurrenzverhältnis um die zärtliche Aufmerksamkeit und Liebe der Mutter zu suchen. Die Ödipusfabel zeigt uns ja deutlich — nur in vergrößerten Dimensionen — die Richtigkeit dieser Auffassung, indem sie auf den Totschlag des Vaters den Inzest mit der Mutter folgen läßt. Dieses erotische Verhältnis zur Mutter, das wieder in anderen Mythenkreisen dominiert, ist in den Mythen von der Geburt des Helden in den

¹⁾ Vgl. die Darstellung dieses Verhältnisses und seiner Vorstellungsfolgen bei Freud: Traumdeutung, S. 172 u. ff.

Hintergrund gedrängt¹⁾, während die Auflehnung gegen den Vater kräftiger betont erscheint.

Daß diese kindliche Auflehnung gegen den Vater in den Geburtsmythen durch das feindselige Benehmen des Vaters provoziert erscheint, ist — wie schon angedeutet wurde — eine durch ganz besondere Eigentümlichkeiten der mythenbildenden Seelentätigkeit bewirkte Umkehrung des Verhältnisses, welches wir Projektion benennen. Der Projektionsmechanismus, der auch seinen Anteil an der Umdeutung des Geburtsaktes hatte, sowie einige gleich zu besprechende Charaktere der Mythenbildung nötigen, wegen ihrer Gleichheit mit auffälligen Vorgängen im Mechanismus gewisser seelischer Störungen, zur einheitlichen Charakterisierung des Mythos als paranoides Gebilde. Mit dem paranoiden Charakter ist unter anderem auch die Eigenschaft, auseinanderzulegen, was in der Phantasie verschmolzen ist, innig verknüpft. Dieser Vorgang gibt, wie wir an den beiden Elternpaaren gesehen haben, das Fundament für die Mythenbildung ab und ist neben dem Mechanismus der Projektion der Schlüssel zum Verständnis für eine ganze Reihe sonst unerklärlicher

¹⁾ Bei einzelnen Mythen hat man den Eindruck, als sei das Liebesverhältnis zur Mutter, als dem Bewußtsein mancher Zeiten und Völker zu anstößig, beseitigt worden. Die Spuren dieser Beseitigung sieht man noch bei einer Vergleichung verschiedener Mythen oder verschiedener Versionen desselben Mythos. So ist nach der Herodotischen Fassung Kyros ein Sohn von Astyages' Tochter, nach dem Berichte des Ktesias nimmt er aber nach Beseitigung des Astyages dessen Tochter zur Frau, während er ihren Mann, der bei Herodot sein Vater ist, tötet. Vgl. Hüsing: Beitr. z. Kyrossage, XI. Auch bei Vergleichung der Sage von Darab mit der ihr ganz ähnlichen Legende vom heiligen Gregor (S. 19, 20.) wird deutlich, daß bei Darab der Inzest mit der Mutter einfach weggelassen ist, der sonst der Erkennung des Sohnes vorausgeht; hier verhindert dagegen die Erkennung den Inzest, eine Abschwächung, die man im Mythos von Telephos sozusagen in statu nascendi studieren kann, wo der Held zwar mit seiner Mutter vermählt wird, sie aber noch vor dem Vollzuge des Inzests erkennt.

Ich verweise übrigens auf das Erscheinen einer bis nun ungedruckten Arbeit von mir: »Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage«, wo das hier nur gestreifte Inzestthema eine ausführliche Behandlung erfährt, und die zahlreichen hier fallen gelassenen Fäden, die zu diesem Thema führen, wieder aufgenommen werden.

Gestaltungen des Mythos. Als Triebkraft für diese Projektion der eigenen feindseligen Gesinnung auf den Vater läßt sich der Wunsch ihrer Rechtfertigung erkennen, der dem peinlichen Bewußtwerden einer solchen Gesinnung gegen den Vater entspringt. Der Verdrängungsprozeß, welcher mit der Projektion dieser peinlichen Empfindung beginnt, setzt sich aber noch weiter fort und hat auch, mit Hilfe des Mechanismus der Auseinanderlegung, in ganz eigenartigen Formen des Heldenmythos einen verschiedenen Ausdruck seines allmählichen Fortschreitens gefunden.

In der psychologisch ursprünglicheren Form ist der Vater noch identisch mit dem König, dem tyrannischen Verfolger. Die erste Stufe der Milderung dieses Verhältnisses zeigen die Mythen, in denen die Loslösung des tyrannischen Verfolgers von dem wirklichen Vater bereits versucht wird, aber noch nicht ganz vollzogen ist. Denn der tyrannische Verfolger ist immerhin noch verwandt mit dem Helden, und zwar ist es meist sein Großvater, wie in der Kyrossage und allen ihren Varianten, wie überhaupt in der Mehrzahl aller Heldenmythen. Dieser Typus bedeutet aber, in der Loslösung der Rolle des Vaters von der des Königs, den ersten Schritt zur Rückwendung der Abkunftsphantasie zu den wirklichen Verhältnissen, und wir finden daher auch bei diesem Typus in der Regel als Vater des Helden einen niederen Mann (siehe: Kyros, Gilgames u. a.). Der Held strebt also hier wieder eine Annäherung an seine Eltern an, eine gewisse Zugehörigkeit zu ihnen, die darin zum Ausdruck kommt, daß nicht nur er selbst, sondern auch sein Vater und seine Mutter für den Tyrannen Objekte der Verfolgung bilden. Erlangt damit der Held besonders eine innigere Verknüpfung mit der Mutter — er wird ja oft mit ihr zusammen ausgesetzt (Perseus, Telephos, Feridun) — die ihm ja wegen der erotischen Beziehung näher liegt, so erreicht die Ablehnung seines Hasses gegen den Vater hier ihren stärksten Reaktionsausdruck¹⁾, indem der Held nun, wie in der Hamletsage,

¹⁾ Den Mechanismus dieser Abwehr findet man in Freuds Hamletanalyse (Traumdeutung, S. 183, Anm.) dargelegt.

nicht als Verfolger seines Vaters (bezw. Großvaters), sondern als Rächer des verfolgten Vaters auftritt. Es ergibt sich hier eine tiefere Beziehung der Hamletsage zu der iranischen Erzählung von Kaikhosrav, denn auch hier tritt ja der Held als Rächer seines getöteten Vaters auf (vgl. auch Feridun u. a.).

Aber auch die Person des Großvaters selbst, die in einzelnen Sagen durch andere Verwandte ersetzt erscheint (bei Hamlet ist es der Oheim), hat ihre tiefere Bedeutung. Es verbindet sich hier der Mythenkomplex vom Inzest mit der Mutter — und seinem Korrelat, der Auflehnung gegen den Vater — mit dem zweiten großen Komplex, der die erotischen Beziehungen zwischen Vater und Tochter zum Inhalt hat. Der Vater, der seine Tochter keinem Freier geben will, oder der gewisse, schwer zu erfüllende Bedingungen an die Erwerbung der Tochter knüpft, tut das nur, weil er sie keinem anderen gönnt, weil er sie im letzten Grunde selbst besitzen möchte. Er versperrt sie, damit ihre Jungfrauenschaft ungefährdet bleibe, an einem unzugänglichen Orte (Perseus, Gilgames, Telephos, Romulus) und verfolgt im Falle der Übertretung seines Gebotes die Tochter und ihren Sprößling mit unersättlichem Haß. Die unbewußten sexuellen Beweggründe seines feindlichen Tuns, das ihm später vom Enkel vergolten wird, zeigen aber deutlich, daß der Held in ihm doch wieder nur den Mann tötet, der ihm die Liebe seiner Mutter entziehen will: also den Vater.

Polonius

Es ist dann wiederum ein Versuch der Rückkehr zum ursprünglichen Typus, wenn die durch die Trennung der Rolle des Vaters von der des Königs bewirkte Rückwendung des Familienromans zum niederen Vater durch dessen sekundäre Erhöhung zum Gott wieder aufgehoben wird, wie bei Perseus und den anderen Jungfrauensöhnen, Karna, Ion, Romulus, Jesus. Die sekundäre Natur dieser Gott-Vaterschaft sieht man besonders deutlich in den Mythen, wo die durch göttliche Empfängnis schwangere Jungfrau später einen Sterblichen heiratet (Jesus, Karna, Ion), der sich dann als der wirkliche Vater darstellt, während der Gott als Vater nur

die aufs höchste gesteigerte kindliche Vorstellung von der Größe und Machtvollkommenheit des Vaters wäre.¹⁾ Zugleich damit wird in diesen Mythen das anderwärts nur angeschlagene Motiv der Virginität der Mutter konsequent durchgeführt, wozu die durch Einführung des Gottes geforderte übersinnliche Tendenz vielleicht den ersten Anstoß gibt. Die Geburt von der Jungfrau aber ist die schroffste Ablehnung des Vaters, die Vollendung des ganzen Mythos, wie die Sargonlegende zeigt, die neben der Vestalin-Mutter überhaupt keinen Vater kennen will.

Die letzte Stufe dieser fortschreitenden Milderung des feindlichen Verhältnisses zum Vater stellt die Form des Mythos dar, wo die Person des königlichen Verfolgers nicht nur von der des Vaters gänzlich losgelöst erscheint, sondern auch jede noch so entfernte verwandtschaftliche Beziehung zur Familie des Helden verloren hat und ihr in der schroffsten Weise als Feind gegenübersteht (wie bei Feridun, Abraham, König Herodes bei Jesus u. a. m.). Es ist ihm von seiner ursprünglich dreifachen Eigenschaft als Vater, König und Verfolger nur noch die Rolle des königlichen Verfolgers, des Tyrannen, geblieben, aber man hat doch aus der ganzen Anlage des Mythos den Eindruck, als ob sich nichts geändert hätte, sondern nur statt der Bezeichnung »Vater« die Bezeichnung »Tyrann« eingeführt wäre. Diese für das kindliche Vorstellungsleben typische Auffassung des Vaters als Tyrannen²⁾ wird sich uns

¹⁾ Eine solche Identifizierung des Vaters mit Gott (Himmelsvater etc.) findet man in den Phantasien des normalen und pathologischen Seelenlebens mit noch größerer Regelmäßigkeit als die Identifizierung des Kaisers mit dem Vater. Vgl. dazu die Bemerkungen J. Sadgers: Psychiatrisch-Neurologisches in psychoanalytischer Beleuchtung (Zentralbl. f. d. Gesamtgeb. der Mediz. 1908, Nr. 7 u. 8). Hier ist auch daran zu erinnern, daß fast jedes Volk seine Abkunft von seinem Gott herleitet. (Abraham: Traum u. Mythos, Seite 41.)

²⁾ Ich verweise hier auf ein amüsantes Beispiel von unbewußtem Humor der Kinder, das kürzlich die Runde durch unsere Tageszeitungen machte. Ein Politiker erklärte seinem kleinen Sohne, ein Tyrann wäre ein Mann, der die anderen zwingt, zu tun, was er wolle, ohne sich nach ihren Wünschen zu richten. »So«, meinte der Kleine, »dann seid ihr, du und die Mama, also auch Tyrannen!«

später für die Auffassung gewisser abnormer Konstellationen dieses Komplexes als hochbedeutsam erweisen. Vorbildlich für die Identifizierung des Königs mit dem Vater, die wir auch in den Träumen Erwachsener regelmäßig wiederfinden, dürfte der Ursprung des Königtums aus dem Patriarchat in der Familie gewesen sein, den noch der Gebrauch identischer Worte für König und Vater in den indogermanischen Sprachen beweist¹⁾ (vgl. unser »Landesvater«). Die Rückwendung des Familienromans zu den tatsächlichen Verhältnissen ist in diesem Mythentypus fast restlos vollzogen. Die niederen Eltern werden mit einer Aufrichtigkeit anerkannt, die der Tendenz des ganzen Mythos direkt zu widersprechen scheint. Aber gerade diese Aufdeckung der wirklichen Verhältnisse, die wir bisher der Deutungsarbeit überlassen mußten, setzt uns in den Stand, deren Richtigkeit an dem Material selbst zu erweisen. Wir wählen die hiezu besonders gut geeignete biblische Moseslegende. Resumieren wir zur Verdeutlichung des Verhältnisses kurz das Resultat unseres bisherigen Deutungsverfahrens, so ergibt sich, nachdem die Auseinanderlegung in die Personen des Vaters und des tyrannischen Verfolgers rückgängig gemacht ist, die Identität der beiden Elternpaare und wir erkennen in den vornehmen Eltern den Nachklang der überschwenglichen Vorstellung, die das Kind anfangs von seinen Eltern hatte. Die Moseslegende zeigt uns nun tatsächlich die Eltern des Helden aller überragenden Attribute entkleidet; es sind einfache Leute, die dem Kinde zärtlich zugehen und an eine Schädigung desselben gar nicht denken. Das Durchschlagen der zärtlichen Regungen gegen das Kind ist aber hier, wie überall (vgl. Akki, den Gärtner bei Gilgames, den Fuhrmann bei Karna, den Fischer bei Perseus etc.), für die leibliche Elternschaft beweisend. Damit steht auch im Zusammenhang die in dieser Mythenform sich findende freundliche Verwendung des Aussetzungsmotivs: Das Kind wird in einem Körbchen dem Wasser übergeben; aber nicht in der Absicht, es zu verderben (wie etwa die feindselige Aussetzung des Ödipus und vieler anderer Helden), sondern in der Ab-

Tzar

¹⁾ Siehe Max Müller: Essais, Bd. II. (Leipzig 1869) S. 20 ff.

sicht, es zu retten (vgl. auch Abrahams Jugendgeschichte S. 15). Ebenso ist, was für den erhöhten Vater eine unheilverkündende Warnung war, für den niederen Vater eine verheißungsvolle Verkündigung (vgl. in der Geburtsgeschichte Jesu das Orakel an Herodes und den Traum Josefs), die ganz den Hoffnungen entspricht, welche sich die meisten Eltern von dem Lebenslauf ihres Sprößlings machen.

Halten wir aber vom Standpunkte der ursprünglichen Romantendenz daran fest, daß Bitiah, die Tochter des Pharao, das Kind aus dem Wasser gezogen, das heißt geboren habe, so ergibt sich das uns bereits bekannte Schema (Großvater-typus) vom König, dessen Tochter einen Sohn gebären soll, der aber, durch die unheilvolle Auslegung eines Traumes gewarnt, sein zukünftiges Enkelkind zu töten beschließt. Die Magd seiner Tochter (die in der biblischen Erzählung das Kästchen auf Geheiß der Prinzessin aus dem Wasser zieht) würde vom König beauftragt, das neugeborene Kind in einem Kästchen im Wasser des Nilflusses auszusetzen, damit es umkomme (hier erschiene natürlich auch das Aussetzungsmotiv, vom Standpunkte der vornehmen Eltern, in seiner ursprünglich verderblichen Bedeutung). Das Kästchen mit dem Kinde wird dann von den niederen Leuten gefunden und die arme Frau zieht das Kind (als Amme) auf, das erwachsen von der Prinzessin als Sohn anerkannt wird (ganz wie im Schema die Phantasie mit der Anerkennung durch die vornehmen Eltern schließt). Läge uns die Mosessage in dieser ursprünglichen, von uns aus dem vorhandenen Material rekonstruierten Form vor ¹⁾, so ergäbe sich etwa als Resultat unseres Deutungsverfahrens — was der tatsächlich überlieferte Mythos aussagt: daß nämlich seine leibliche Mutter keine Prinzessin, sondern das als Amme eingeführte arme Weib gewesen sei und deren Mann sein Vater. Diese Deutung aber bringt uns der rückverwandelte

¹⁾ Vgl. E. Meyer (Ber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss., XXXI, 1905, S. 640): Die Mosessagen und die Leviten: »Auch Mose wird gewiß ursprünglich der Sohn der Tochter des Tyrannen (jetzt ist sie seine Ziehmutter) und vermutlich göttlichen Ursprungs gewesen sein.« — Die spätere Umarbeitung in die jetzige Form dürfte auf nationale Motive zurückgehen.

Mythus als Ueberlieferung entgegen und der Umstand, daß die progrediente Verwandlung, die wir hier annähernd durchführten, uns den wohlbekannten Mythentypus liefert, ist die Probe auf die Stichhaltigkeit unserer Deutung.

Hatten wir so das unerwartete Glück, die Richtigkeit unserer Deutungstechnik an dem Material selbst erweisen zu können, so ist es nun an der Zeit, die Haltbarkeit unseres allgemeinen Standpunktes zu rechtfertigen, auf dem diese ganze Technik ruht. Die Resultate unserer Deutung erweckten bis nun den Anschein, als ginge die ganze Mythenbildung vom Helden selbst, und zwar von dem jugendlichen Helden, aus; ja wir stellten uns ja vom Anfang an auf diesen Standpunkt, indem wir den Helden der Sage mit dem Ich des Kindes analogisierten. Es erwächst uns nun die Verpflichtung, diese Annahmen und Ergebnisse mit unseren sonstigen Auffassungen von der Mythenbildung, denen sie direkt zu widersprechen scheinen, in Einklang zu bringen.

Die Mythen werden gewiß nicht vom Helden, am allerwenigsten vom kindlichen Helden, sondern, wie wir längst wissen, von einem Volke von Erwachsenen gemacht. Der Anstoß dazu ist offenbar das Staunen über die Erscheinung des Helden, dessen außergewöhnlichen Lebensgang sich das Volk nur von einer so wundersamen Kindheit eingeleitet denken kann. Diese außergewöhnliche Kindheit des Helden aber gestalten die einzelnen Mythenschöpfer — in solche müssen wir wohl den unbestimmten Begriff der Volksseele auflösen — aus ihrem eigenen Kindheitsbewußtsein heraus. Und indem sie dem Helden so ihre eigene Kindergeschichte unterlegen, identifizieren sie sich mit ihm, sagen gleichsam: so ein Held war ich auch. So ist also der eigentliche Held der Romandichtung das Ich, das im Helden sich selbst wiederfindet, indem es sich in die Zeit zurückversetzt, wo es selbst ein Held war durch seine erste Heldentat, die Auflehnung gegen den Vater. Das eigene Helden-tum findet das Ich nur in der Kindheit wieder und darum muß es seine eigene Auflehnung dem Helden unterschieben, ihm das beilegen, worin es selbst ein Held war. Es führt diese Absicht mit infantilen Motiven und Materialien aus,

indem es auf seinen Kinderroman zurückgreift und ihn dem Helden unterschiebt. Der Erwachsene schafft also die Mythen mittels des Zurückphantasierens in die Kindheit¹⁾, wobei er seine eigene Kindergeschichte dem Helden zuschreibt. Die Tendenz dieses ganzen Vorganges aber ist die Rechtfertigung der Einzelindividuen des Volkes wegen ihrer eigenen kindlichen Auflehnung gegen den Vater. So enthält der Mythos außer der Rechtfertigung des Helden wegen seiner revolutionären Auflehnung auch die Rechtfertigung des Einzelnen wegen seiner Auflehnung gegen den Vater. Diese hatte ihn seit seiner Kindheit bedrückt, da er doch später kein Held geworden ist. Nun kann er sich rechtfertigen, indem er sich darauf beruft, daß der Vater ihm Grund zur Feindseligkeit gegeben habe, und in derselben Dichtung kommt, wie wir gesehen haben, auch die zärtliche Gesinnung gegen den Vater zum Durchbruch.

Diese Mythen sind also aus zwei entgegengesetzten Motiven entsprungen, die sich beide dem Motiv der Rechtfertigung des Einzelnen durch den Helden unterordnen, einerseits dem Motiv der Zärtlichkeit und Dankbarkeit gegen die Eltern und andererseits dem Motiv der Auflehnung gegen den Vater. Es wird aber in diesen Mythen nicht klar ausgesprochen, daß der Konflikt mit dem Vater auf die sexuelle Rivalität bei der Mutter zurückgeht.

Es erübrigt nun noch, kurz auf einige Komplikationen dieses jetzt inhaltlich abgegrenzten Mythos von der Geburt des Helden sowohl innerhalb seiner engeren Gestaltung als auch mit anderen Mythen oder einzelnen fremden Motiven hinzuweisen.

Gewisse Komplikationen innerhalb des Geburtsmythos selbst haben sich aus dem paranoiden Charakter desselben

¹⁾ Diesen aus dem Verständnis der neurotischen Phantasie- und Symptombildung gewonnenen Gedanken hat Prof. Freud für die Auffassung der dichterischen und mythischen Phantasietätigkeit fruchtbar gemacht in einem Vortrag: »Der Dichter und das Phantasieren« (Abdruck: 2. Folge der Sammlung kl. Schriften S. 197 u. ff.)

als Abspaltungen von der Person des königlichen Vaters und Verfolgers erklärt. In einzelnen Mythen aber und ganz besonders in den hierher gehörigen Märchen ¹⁾ geht die Vervielfältigung mythischer Personen und mit ihnen natürlich auch der Motive, ja ganzer Erzählungen, so weit, daß mitunter die ursprünglichen Züge von diesem Beiwerk ganz überwuchert erscheinen. Die Vervielfältigung ist so mannigfaltig und reich entwickelt, daß man ihr mit dem Mechanismus der Auseinanderlegung nicht mehr gerecht wird. Auch tragen die neuen Personen hier gleichsam nicht so viel Selbständigkeit an sich wie die durch Abspaltung geschaffenen, sondern sie haben mehr den Charakter einer Kopie, eines Abklatsches, sie sind, um einen bezeichnenden mythologischen Terminus zu gebrauchen, Doubletten. Es sei hier nur an einem anscheinend sehr komplizierten Beispiel, der Herodotischen Version der Kyrossage, gezeigt, daß auch diese Doubletten nicht der bloßen Ausschmückung zu liebe oder zur Erreichung eines Anscheines historischer Treue eingeführt sind, sondern daß sie unlösbar mit der Mythenbildung und ihrer Tendenz verknüpft sind. Auch in der Kyrossage steht ja, wie in den anderen Mythen, dem königlichen Großvater Astyages und seiner Tochter samt deren Mann der Rinderhirt und sein Weib gegenüber. Daneben aber bewegt sich eine bunte Reihe von Personen, die sich jedoch auf den ersten Blick zwanglos gruppieren: zwischen dem vornehmen Elternpaar mit seinem Kinde (Kyros) und dem Hirtenehepaar mit seinem Kinde steht der Minister Harpagos mit seiner Frau und seinem Sohn und der edle Artembares mit seinem ehelichen Kinde. Unser für die Eigentümlichkeiten der Mythenbildung bereits ge-

¹⁾ Zu den Märchen, die eben dieser Komplikationen wegen hier beiseite gelassen wurden, gehören besonders: Der Teufel mit den drei goldenen Haaren (Grimm Nr. 29) und die ganz ähnliche »Sage von Kaiser Heinrich III.« (Grimm, Deutsch. Sag. II, 177), Wasserpeter mit seinen zahlreichen Varianten (Grimm III³, p. 103 u. ff.), Fundevogel (Nr. 51), De drei Vügelkens (Nr. 96), Der König vom goldenen Berg (Nr. 92) mit seinen Parallelen, sowie einige ausländische Märchen, die Bauer am Schlusse seiner Arbeit anführt. Vgl. auch bei Hahn: Griech. u. alban. Märchen (Leipz. 1864) die Übersicht der Aussetzungssagen u. -Märchen u. bes. 20 u. 69.

schärfter Blick erkennt ohne weiteres in den beiden Zwischenelternpaaren Doubletten der eigentlichen Eltern und in allen Beteiligten identische Personen der Eltern und ihres Kindes, eine Auffassung, die der Mythos selbst durch Andeutung einzelner Züge nahelegt. Harpagos bekommt das Kind vom König, um es auszusetzen; er handelt also ganz wie der königliche Vater und bleibt seiner fiktiven Vaterrolle auch darin treu, daß er das Kind — weil es ihm verwandt ist — nicht selbst töten will, sondern dem Hirten Mithradates übergibt, der so wieder mit Harpagos identifiziert wird. Aber auch der edle Artembares, dessen Sohn Kyros prügeln läßt, wird mit dem Harpagos identifiziert: so wie nämlich Artembares mit seinem verprügelten Sohne vor dem König steht, um Vergeltung zu fordern, so steht unmittelbar darauf Harpagos vor dem König, um sich zu verantworten, und auch er muß seinen Sohn vor den König bringen. Also auch Artembares spielt episodisch die Figur des Heldenvaters, was die ktesianische Version voll bestätigt mit dem Hinweise, daß der edle Mann, der den Hirtensohn Kyros an Sohnes Statt annahm, Artembares geheißen habe. Noch deutlicher als die Identität der verschiedenen Väter ist die ihrer Kinder, durch die natürlich wieder die der Väter bestätigt wird. Vor allem sind die Kinder, und das ist doch wohl beweisend, alle gleichaltrig. Nicht nur der Sohn der Prinzessin und das Kind der Hirten, die ja zu gleicher Zeit geboren werden; sondern Herodot hebt ausdrücklich hervor, daß Kyros das Königsspiel, bei dem er den Sohn des Artembares prügeln läßt, mit Knaben »gleichen Alters« gespielt habe. Ebenso betont er — fast wie absichtlich — daß auch der Sohn des Harpagos, der dem vom König erkannten Kyros angeblich als Spielgefährte beigegeben werden soll, »ungefähr« im Alter des Kyros stand. Ferner werden die Überreste dieses Knaben seinem Vater Harpagos in einem Korbe vorgelegt; in einem Korbe sollte aber auch der neugeborene Kyros ausgesetzt werden, wie es ja auch wirklich seinem Stellvertreter, dem Hirtensohn, geschieht, dessen Identität mit Kyros sich mit Händen greifen läßt in

dem Berichte Justins (S. 34). In diesem Berichte wird Kyros sogar mit dem lebend geborenen Kinde der Hirten vertauscht, eine Paradoxie des elterlichen Gefühls, die aber durch das Bewußtsein, daß sich mit dieser Vertauschung im Grunde eigentlich gar nichts geändert hat, aufgehoben wird. Begreiflicher erscheint es schon, wenn das Hirtenweib, wie bei Herodot, statt ihres totgeborenen Knaben das lebende Königskind aufziehen will; aber auch da ist die Identität der Knaben wieder deutlich, denn so wie früher der Hirtensohn an Kyros' Stelle tot war, so wird — zwölf Jahre später — der Sohn des Harpagos (auch im Korbe!) direkt für Kyros — den Harpagos hatte am Leben gelassen — getötet.¹⁾ Man bekommt so den Eindruck, daß alle Vervielfältungen des Kyros, nachdem sie zu einem gewissen Zweck ins Leben gerufen worden waren, nach Erfüllung dieses Zweckes als störend wieder beseitigt werden. Dieser Zweck aber ist offenbar die Erhöhungstendenz, die dem Familienroman innewohnt. Denn wie der Held in den verschiedenen Doublierungen seiner selbst und seiner Eltern die soziale Rangleiter vom Hirten Mithradates über den edlen, in der Gunst des Königs stehenden Artembares und den mit dem König selbst verwandten ersten Minister Harpagos bis zum Prinzen selbst emporsteigt, eine Karriere, die wir in der Ktesianischen Fassung, wo Kyros vom Hirtensohn bis zum Minister avanciert, bloßgelegt fanden,²⁾ so beseitigt er gleichsam immer die letzten Spuren seines Auf-

¹⁾ Hier wäre ein Anschluß an das Motiv der Zwillinge gegeben, in denen wir die zu gleicher Zeit geborenen Knaben wiederzuerkennen glauben, von denen einer um des anderen willen — sei es unmittelbar nach der Geburt oder erst später — stirbt und deren Eltern in unseren Mythen in zwei oder mehrere Elternpaare auseinandergelegt erscheinen.

²⁾ Die Jugendgeschichte Sigurds, wie sie in der Völsungasage erzählt wird (vgl. Raßmann I, 99) hat große Ähnlichkeit mit der Ktesianischen Fassung der Kyrossage, so daß auch von diesem Helden neben dem wunderbaren Lebenslauf dessen rationale Zurechtlegung überliefert ist. Näheres darüber findet man bei Bauer a. a. O. S. 554 u. f. — Auch die Geschichte des biblischen Joseph (1 Mos. 37 u. ff.) scheint mit der Aussetzung, dem Tieropfer, den Träumen, den schemenhaften Brüdern und der fabelhaften Karriere des Helden diesem Mythentypus anzugehören.

stieges, indem der niedrigere Kyros nach Absolvierung der verschiedenen Stadien dieser Laufbahn beiseite geräumt wird.¹⁾

Wir sehen also diesen komplizierten und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteten Mythos sich vereinfachen und auf drei Personen, nämlich den Helden und seine Eltern, reduzieren. Ganz ähnlich nun verhält es sich mit dem Personenaufgebot in vielen anderen Mythen. Dort betrifft die Doublierung einmal die Tochter, wie in der Moseslegende, wo die Prinzessin-Mutter zur Herstellung der Identität beider Familien²⁾ bei den armen Leuten auch als Tochter (Mirjam) auftritt, die ja nur eine Abspaltung der Mutter ist, welche in Prinzessin und armes Weib auseinandergelegt erscheint. Betrifft die Doublierung den Vater, so erscheinen seine Vervielfältigungen, zum Unterschied von den durch die Auseinanderlegung geschaffenen fremden Personen, in der Regel als Verwandte, insbesondere als seine

¹⁾ Es erscheint hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, notwendig, auf den historischen Kern einzelner Heldenmythen hinzuweisen. Kyros stammt, wie die aufgefundenen Inschriften zeigen (vgl. Duncker S. 289, Bauer S. 498), aus einem alten erbgewesenen Königshause. Und so wenig wie der Mythos darauf ausging, die Abkunft des Kyros zu erhöhen, so wenig soll unsere Deutung als Versuch aufgefaßt werden, dem Kyros eine niedere Abstammung nachzuweisen. Ähnlich verhält es sich mit Sargon, dessen königlicher Vater auch bekannt ist (vgl. Jeremias S. 410, Anm.). Trotzdem meint ein Historiker (Ungnad: Die Anfänge der Staatenbildung in Babylonien, Deutsche Rundschau, Juli 1905) von Sargon: »Augenscheinlich war er nicht von vornehmer Abstammung, sonst hätte sich keine solche Sage über seine Geburt und Jugend bilden können.« — Es wäre nun ein grobes Mißverständnis, unsere Deutung als Beweisführung in diesem Sinne auffassen zu wollen. Der scheinbare Widerspruch aber, den man bei anderer Auffassung unserer Deutung zum Vorwurf machen könnte, wird zum Beweise für ihre Richtigkeit durch die Erwägung, daß nicht der Held, sondern der Durchschnittsmensch den Mythos macht und in ihm gerechtfertigt werden will. Das Volk stellt sich den Helden eben so vor, es legt ihm seine eigenen Kindheitsphantasien unter ohne Rücksicht darauf, ob sie auch wirklich mit den historischen Tatsachen vereinbar sind oder nicht.

²⁾ Diese Identifizierung der Familien ist in manchen Mythen bis zum Abklatsch genau durchgeführt, wie z. B. in der Ödipussage, wo dem einen königlichen Ehepaar das andere entspricht und wo auch der Hirt, der das Knäblein zur Aussetzung empfängt, sein getreues Spiegelbild hat in dem Hirten, dem er es zur Rettung übergibt.

Brüder, wie z. B. in der Hamletsage. In ähnlicher Weise kann dann auch der den Vater vertretende Großvater durch einen Bruder doubliert erscheinen, der dann als Großoheim des Helden der Gegenspieler ist, wie bei Romulus, Perseus u. v. a. Andere Doublierungen in scheinbar komplizierten Sagegebilden (z. B. bei Kaikhosrav, Feridun u. a.) lassen sich nach diesen Gesichtspunkten leicht durchschauen.

Die Doublierung des Vaters resp. Großvaters durch einen Bruder führt, wenn sie, in die nächste Generation fortgesetzt, den Helden selbst betrifft, zu den Brüdermythen, auf deren Anschluß an unser Thema hier nur verwiesen sei. Die Abbilder des Knaben, die in der Kyrossage nach Erfüllung ihres Zweckes — der Abkunftserhöhung des Helden — wieder in ihr Nichts zerflossen waren, brauchen nur selbständiges Leben anzunehmen und sie stehen dem Helden als gleichberechtigte Konkurrenten, als seine Brüder, gegenüber. Dem ursprünglichen Zusammenhang wird man vielleicht sogar gerechter, wenn man die fremden Doubletten des Helden als verblaßte Brüder auffasst, die, wie der Zwillingbruder, für den Helden sterben müssen. So wie der Vater, der dem sich entwickelnden Sohne im Wege steht, wird auch mit einer naiven Realisierung kindlicher Phantasien, die störende Konkurrentenschaft des Bruders einfach beseitigt, weil der Held keine Familie brauchen kann.

Zu den Komplikationen unseres Mythos mit anderen Mythenkreisen gehört nebst dem schon ausgeschalteten Mythos von den feindlichen Brüdern auch der eigentliche Inzestmythos, wie er den Kern der Ödipusfabel bildet. Im Mythos von der Geburt des Helden erscheint die Mutter und ihr Verhältnis zum Helden in den Hintergrund gedrängt. Dagegen fällt ein anderes Motiv auf: daß die geringe Mutter so häufig durch ein Tier vertreten ist. Dieses Motiv der hilfreichen Tiere¹⁾ gehört zum Teil in die Reihe jener fremden

¹⁾ Vgl. Gubernatis: *Zoological Mythology*. London 1872. Deutsch von Hartmann: *Die Tiere in der indogerman. Mythologie*. Leipzig 1874. — Über die Bedeutung der Tiere in den Aussetzungssagen siehe außerdem die Arbeiten von Bauer (S. 574 f.), Goldziher (S. 274) u. Liebrecht: *Zur Volkskunde* (Romulus und die Welfen), Heilbronn 1879.

Elemente, deren Aufklärung weit über das dieser Arbeit gesteckte Ziel hinausführen würde. In den Zusammenhang unserer Deutung ließe sich das Tiermotiv etwa durch folgende Erwägungen einfügen: In ähnlicher Weise wie die Projektion auf den Vater die eigene feindselige Gesinnung des Sohnes rechtfertigt, so soll auch die Herabwürdigung der Mutter zum Tiere die Undankbarkeit des sie verleugnenden Sohnes rechtfertigen. Die ausschließliche Ammenrolle, die der Mutter bei dieser Ersetzung durch ein Tier zufällt, geht in ähnlicher Weise wie die Loslösung des königlichen Verfolgers vom Vater auf eine Sonderung der Mutter in die Rollen der Gebärerin und Ernährerin zurück. Diese Auseinanderlegung dient auch wieder der Erhöhungstendenz, indem der »vornehmen Mutter« die Rolle der Gebärerin reserviert wird, während sich das aus der Jugendgeschichte nicht wegzu-leugnende niedere Weib mit der Ammentätigkeit begnügen muß. Das Tier eignet sich aber besonders gut zu diesem Ersatz, weil es die Sexualvorgänge auch für das Kind deutlich erkennen läßt und weil wahrscheinlich in der Verheimlichung dieser Vorgänge die Auflehnung des Kindes gegen die Eltern wurzelt. Wie also die Aussetzung im Kästchen und Wasser den Geburtsvorgang in kindlicher Weise gleichsam asexualisiert — die Kinder werden vom Storch¹⁾ aus dem Wasser

¹⁾ Der Storch als Kinderbringer ist auch mythologisch bekannt und Siecke (Liebesgesch. d. Himmels S. 26) verweist darauf, daß in manchen Gegenden und Ländern der Schwan diese Rolle inne habe. Die Errettung und weitere Beschützung des Helden durch einen Vogel ist nichts Seltenes; vgl. Gilgames, Zal und Kyknos, der von seiner Mutter nahe am Meer ausgesetzt, von einem Schwan ernährt wird, während sein Sohn Tennes in der Kiste auf dem Wasser schwimmt. — Hier ist auch der Ort, um der Deutung des Hauptmotivs der Lohengrin-Sage zu gedenken, die sich mit ihren wichtigsten Motiven in unseren Mythenkreis einreicht: Auch Lohengrin schwimmt in einem Nachen auf dem Wasser und wird von einem Schwan ans Land gebracht. Man darf nicht fragen, woher er kommt: das sexuelle Geheimnis der Herkunft des Menschen darf nicht offenbar werden, sondern es wird ersetzt durch den Hinweis auf die Storchfabel: die Kinder werden vom Schwan aus dem Wasser gezogen und in einem Kästchen den Eltern gebracht. Dem Frageverbot in der Lohengrinsage entspricht in anderen Mythen (z. B. bei Ödipus) die Aufforderung nachzuforschen, das

gezogen und in einem Körbchen den Eltern gebracht — so berichtigt die Tierfabel diese Vorstellung durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit der menschlichen mit der tierischen Geburt. Man könnte die Einführung dieses Motivs auch vom parodistischen Standpunkt auffassen, wenn man annimmt, das Kind nehme mit verstellter Unwissenheit das Storchmärchen von den Eltern an und setze in überlegener Weise hinzu: Wenn mich ein Tier hat bringen können, so hat es mich auch säugen können.¹⁾ Die Sonderung der Gebälerin von der Ernährerin, die eigentlich die leibliche Mutter mit Hilfe ihrer Ersetzung durch ein Tier (eine fremde Amme) ganz zu beseitigen versucht, kann aber im letzten Grunde — wenn wir die Auseinanderlegung rückgängig machen — wieder nichts anderes aussagen als: das Weib, das mich gesäugt hat, ist meine Mutter, eine Aussage, die wir in der Moseslegende, deren rückgebildeter Charakter uns schon bekannt ist, direkt versinnbildlicht finden. Es wird nämlich dort gerade das Weib zu seiner Amme gemacht, das seine leibliche Mutter ist (ähnlich auch bei Herakles).

Auf andere Motive, die in loserer Beziehung zum ganzen Mythos zu stehen scheinen, kann hier nur kurz verwiesen werden. So auf das Motiv des Dummstellens, das bei der Tierfabel als allgemein kindliches Verhalten den Erwachsenen gegenüber gestreift wurde, dann auf die Körperfehler mancher Helden (Zal, Ödipus, Hephaistos), die vielleicht auch der Rechtfertigung des Einzelnen dienen sollen, der die Vorwürfe, die er wegen etwaiger Fehler und Mängel vom Vater anhören mußte, mit der entsprechenden Betonung in den Mythos aufnimmt und mit den Schwächen, die sein eigenes Selbstbewußtsein drücken, auch den Helden ausstattet.

Wir könnten die Untersuchung nach der psychologischen Bedeutung des Mythos von der Geburt des Helden nicht als abgeschlossen betrachten, wenn wir nicht auch seine Be-

Rätsel, das gelöst werden muß. — Zur psychologischen Bedeutung der Storchfabel vgl. man Freud: *inf. Sexualtheorien*.

¹⁾ Vgl. Freud: *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*. *Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschungen*, Bd. I. 1, 1909.

ziehungen zu gewissen Geisteskrankheiten hervorheben würden, die auch jedem psychiatrisch nicht Geschulten — oder vielleicht gerade diesem — aufgefallen sein werden. Unsere Heldenmythen decken sich nämlich in vielen wesentlichen Zügen mit den Wahndecken gewisser geisteskranker Personen, die an Verfolgungs- und Größenwahn leiden, den sogenannten Paranoikern. Das Wahnsystem solcher Personen ist ganz wie unser Mythos aufgebaut und läßt daher, so unzugänglich es auch selbst psychoanalytischen Bemühungen ist, auf die gleiche psychische Motivierung wie der analysierbare neurotische Familienroman schließen. So behauptet der Paranoiker etwa: »Die Leute, deren Namen er trage, seien nicht seine wirklichen Eltern, er sei tatsächlich der Sohn einer fürstlichen Person, habe aus einem geheimnisvollen Grunde beseitigt werden sollen und sei deswegen als Kind seinen »Eltern« zur Pflege übergeben worden. Seine Feinde wollen nun die Fiktion aufrecht erhalten, daß er niederer Abkunft sei, um seine berechtigten Ansprüche auf die Krone oder große Reichtümer zu unterdrücken«¹⁾. Derartige Fälle beschäftigen häufig die Irrenärzte oder die Gerichte.²⁾

¹⁾ Abraham a. a. O. S., 40.

²⁾ Es sei hier nur der Fall einer Frau v. Hervay kurz erwähnt, weil an ihn Alfred Freiherr v. Berger einige feinsinnige psychologische Bemerkungen geknüpft hat (Feuilleton der »Neuen Freien Presse« vom 6. Nov. 1904, Nr. 14441), die sich zum Teil mit unserer Auffassung des Heldenmythos berühren. So schreibt Berger: »Ich bin überzeugt, daß sie sich allen Ernstes für die uneheliche Tochter einer aristokratischen russischen Dame hält. Wahrscheinlich regte sich schon in der ersten Jugend in ihr der Wunsch, einem vornehmeren und glänzenderen Milieu durch die Geburt anzugehören, als demjenigen, von dem sie sich umgeben sah . . . So erwuchs aus dem Wunsch, eine Prinzessin zu sein, der Wahn, sie sei gar nicht die wirkliche Tochter ihrer Eltern, sondern das Kind einer vornehmen Dame, welche die Frucht ihres Fehltrittes der Welt verbarg, indem sie sie als Tochter eines Taschenspielers aufwachsen ließ . . . Einmal in diese Einbildung verstrickt, mußte sie jedes rauhe Wort, das sie kränkte, jede zufällige doppel-sinnige Äußerung, die sie auffing, vor allem aber die Abneigung, die Tochter dieses Paares zu sein, als Beglaubigung ihres romanhaften Wahnes deuten und so wurde es zur Aufgabe ihres Lebens, sich die soziale Position, um die

Wir haben diese innige Verwandschaft unseres Mythos mit dem Wahngebilde des Paranoikers schon vorweggenommen in der Charakterisierung des Mythos als paranoides Gebilde, die erst hier ihre volle Berechtigung erhält. Der auffällige Umstand, daß die Paranoiker den ganzen Roman offen erzählen, kann uns nicht mehr rätselhaft sein, seitdem uns die tiefgreifenden Untersuchungen Freuds gezeigt haben, daß sich die durch Analyse bewußt zu machenden Phantasien der Hysteriker inhaltlich bis ins Einzelne mit den Klagen verfolgter Paranoiker decken und daß uns der identische Inhalt auch als Realität in den Veranstaltungen Perverser zur Befriedigung ihrer Gelüste entgegentritt¹⁾. Beim Paranoiker offenbart sich aber auch deutlich der egoistische Charakter des ganzen Systems. Für ihn ist die Erhöhung der Eltern, die er vornimmt, nur noch ein Mittel zu seiner eigenen Erhöhung und er stellt auch in den Mittelpunkt seines ganzen Systems in der Regel nur das Resultat des Familienromans mit dem apodiktischen Ausspruch: ich bin der Kaiser (oder König). Er setzt sich jedoch damit — in der Symbolik des Traumes und des Mythos gesprochen, die aber auch die Symbolik jeder anderen, selbst der »krankhaften« Phantasietätigkeit

sie sich betrogen fühlte, zurückzuerobern. Als die mit zäher Energie betriebene, zuletzt tragisch abschließende Durchführung dieses Gedankens stellt sich ihre Biographie dar.«

Der weibliche Typus des Familienromans, wie er uns in diesem Falle von seiner asozialen Seite entgegentritt, ist vereinzelt auch als Heldenmythos überliefert. So wird von der späteren Königin Semiramis erzählt (bei Diodor II, 4), ihre Mutter, die Göttin Derketo, habe sie aus Scham in einer öden, felsigen Gegend ausgesetzt, wo sie von Tauben ernährt und von Hirten gefunden wurde, die das Kind dem Aufseher der königlichen Herden, dem kinderlosen Simmas schenkten, der sie wie seine eigene Tochter aufzog. Er nannte sie Semiramis, was in der syrischen Sprache Taube bezeichnet. Ihre weitere Karriere bis zur Alleinherrschaft, die sie ihrer männlichen Energie verdankte, ist ja historisch bekannt.

Andere Aussetzungssagen werden von Atalante, Kybele und Aërope erzählt (v. Roscher).

¹⁾ Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Wien u. Leipzig 1905, S. 24, Anm., dann: Psychopathologie des Alltagslebens, 2. Aufl. Berlin 1907, S. 115, Anm., und: Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität.

ist — nur an die Stelle des Vaters, womit ja auch der Held seine Auflehnung gegen den Vater abschließt. Beide können das aber, weil der Konflikt mit dem Vater, der, wie neueste Erkenntnisse ahnen lassen, auf die Verheimlichung der sexuellen Vorgänge zurückgeht, in dem Moment illusorisch wird, wo der Knabe selbst erwachsen, selbst Vater geworden ist. Die aufdringliche Gebärde, mit der sich der Paranoiker an die Stelle des Vaters setzt, also selbst Vater wird, mutet wie eine Illustration zu der häufigen Entgegnung an, die der kleine Knabe auf eine Zurechtweisung oder Vertröstung seiner störenden Neugierde bereit hat, in den Worten: Warte nur, bis ich selbst Papa bin, werde ich alles das wissen. Neben dem Paranoiker verdient sein ebenfalls asoziales Gegenstück hervorgehoben zu werden. Wie nämlich in der Äußerung der inhaltlich identischen Phantasien dem Hysteriker, der sie verdrängt hat, der Perverse gegenübersteht, der sie verwirklicht, so steht auch dem kranken, passiven Paranoiker, der eben den Wahn zur Korrektur der ihm unerträglichen Wirklichkeit braucht, der Aktive, der Verbrecher gegenüber, der die Wirklichkeit nach seinem Sinne zu ändern versucht: das ist für diesen speziellen Fall der Anarchist. Auch der Held beginnt ja, wie seine Ablösung von den Eltern zeigt, seine Tätigkeit im Gegensatz zur alten Generation; er ist Empörer und Erneuerer zugleich, er ist Revolutionär. Jeder Revolutionär ist aber ursprünglich eigentlich ein ungehorsamer Sohn, ein Aufrehrer gegen den Vater¹⁾ (vgl. dazu den Hinweis Freuds im Anschluß an die Deutung eines »revolutionären Traumes«, Traumdeutung, 2. Aufl., S. 153, Anm.). Während aber der Paranoiker, seinem passiven Charakter entsprechend, Verfol-

¹⁾ Das ist besonders in den griechischen Göttermynthen deutlich, wo der Sohn (Kronos, Zeus) erst den Vater beseitigen muß, bevor er die Herrschaft antreten kann. Die Form der Beseitigung, nämlich die Entmannung ist offenbar der stärkste Ausdruck der Auflehnung gegen den Vater, zugleich aber der Beweis ihrer sexuellen Herkunft. Über den Revanchecharakter der Entmannung sowie die infantile Bedeutung des ganzen Komplexes vgl. man Freud: Über infantile Sexualtheorien und Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben im Jahrbuch s. o.

gungen und Beeinträchtigungen zu leiden hat, die in letzter Linie vom Vater ausgehen und denen er sich dadurch zu entziehen sucht, daß er sich selbst an die Stelle des Vaters, des Kaisers, setzt, bleibt der Anarchist dem heldenhaften Charakter darin treuer, daß er bald selbst zum Verfolger der Könige wird und, ganz wie der Held, schließlich den König tötet. Der Unterschied ist nur, daß das wirklich Heldenhafte in der realen Berechtigung, ja Notwendigkeit der Tat gelegen ist, die darum allgemein gebilligt und gefeiert wird.¹⁾ Der krankhafte Zug auch beim Verbrecher liegt in der pathologischen Verschiebung des Hasses vom Vater auf den — oder noch allgemeiner und darum noch entstellter — auf die wirklichen Könige. Und wenn man den Helden derselben Tat wegen feiert, ohne sich um ihre psychische Motivierung zu kümmern, so könnte billig den Anarchisten der Umstand vor den härtesten Strafen schützen, daß er — bei scheinbar noch so guter anderweitiger, etwa politischer, Motivierung seiner Tat — doch einen ganz anderen tötete, als er eigentlich meinte.²⁾

Hier aber, an der schmalen Grenzscheide, wo sich das unschuldige kindliche Phantasieleben, die ins Unbewußte verdrängten neurotischen Phantasmen, die dichterische Mythenbildung und gewisse Formen der Geisteskrankheit und des Verbrechens inhaltlich sowie in ihren Ursachen und Triebkräften so innig und doch wieder so differenziert berühren, wie es eben anzudeuten versucht wurde, wollen wir für diesmal Halt machen und der Verlockung widerstehen, einen der hier abzweigenden Wege zu betreten, die, nach ganz anderen Gebieten gerichtet, sich vorläufig noch in dichtem Urwald verlieren.

¹⁾ Vgl. den Gegensatz von Tell und Parricida in Schillers Wilhelm Tell, den ich in einem anderen Zusammenhange näher beleuchten werde.

²⁾ Man vergleiche dazu das Fehlattemptat der Tatjana Leontiew und seine feine psychologische Durchleuchtung bei Wittels: Die sexuelle Not (Weibliche Attentäter), Wien u. Leipzig, 1909.



- Der Ablauf des Lebens.** Grundlegung zur exakten Biologie von Wilhelm Fliess. — 1906. Preis K 21.60 = M 18.—.
- Zur Auffassung der Aphasien.** Eine kritische Studie von Dr. Sigm. Freud. — 1891. Preis K 3.60 = M 3.—.
- Zur Kenntnis der cerebralen Diplegien des Kindesalters** (im Anschluß an die Little'sche Krankheit). Von Dr. Sigm. Freud, Privatdozent an der Universität in Wien. — 1893. Preis K 7.20 = M 6.—.
- Studien über Hysterie.** Von Dr. Josef Breuer und Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. — Zweite Auflage. 1909. Preis K 8.40 = M 7.—.
- Die Traumdeutung.** Von Dr. Sigm. Freud. — 1909. Zweite Auflage. Preis K 10.80 = M. 9.—.
- Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten.** Von Prof. Dr. Sigm. Freud. — 1905. Preis K 6.— = M 5.—.
- Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.** Von Prof. Dr. Sigm. Freud. — 1905. Preis K 2.40 = M 2.—.
- Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893—1906.** Von Prof. Dr. Sigm. Freud. — 1906. I. Reihe. Preis K 6.— = M 5.—. (Die zweite Reihe erscheint demnächst.)
- Die Suggestion und ihre Heilwirkung.** Von Dr. H. Bernheim, Professor an der Faculté de médecine in Nancy. Autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Sigm. Freud, Dozent für Nervenkrankheiten an der Universität in Wien. Zweite umgearbeitete Auflage, besorgt von Dr. Max Kahane. — 1896. Preis K 6.— = M 5.—.
- Neue Studien über Hypnotismus, Suggestion und Psychotherapie.** Von Dr. H. Bernheim, Professor an der Faculté de médecine in Nancy. Übersetzt von Dr. Sigm. Freud, Privatdozent an der Universität in Wien. — 1892. Preis K 9.60 = M 8.—.
- Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems insbesondere über Hysterie.** Von J. M. Charcot. Autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Sigm. Freud, Dozent für Nervenkrankheiten an der k. k. Universität in Wien. — 1886. Preis K 10.80 = M 9.—.
- Poliklinische Vorträge** von Professor J. M. Charcot. I. Band, Schuljahr 1887—1888. Übersetzt von Dr. Sigm. Freud, Privatdozent an der Universität in Wien. II. Band, Schuljahr 1888—1889. Übersetzt von Dr. Max Kahane in Wien. — 1892—1893. Preis pro Band K 14.40 = M 12.—.
- Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung.** Von Dr. Hermann Swoboda. — 1904. Preis K 4.80 = M 4.—.
- Studien zur Grundlegung der Psychologie.** I. Psychologie und Leben. — II. Assoziationen und Perioden. — III. Leib und Seele. — Von Dr. Hermann Swoboda. — 1905. Preis K 3.— = M 2.50.
- Die kritischen Tage des Menschen und ihre Berechnung mit dem Periodenschieber.** Von Dr. Hermann Swoboda, Privatdozent der Universität in Wien. — Preis K 4.80 = M 4.—.

Soeben erschien:

J A H R B U C H
FÜR
PSYCHOANALYTISCHE UND PSYCHO-
PATHOLOGISCHE FORSCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. E. BLEULER UND PROF. DR. S. FREUD

IN ZÜRICH,

IN WIEN.

REDIGIERT VON

DR. C. G. JUNG,

PRIVATDOZENTEN DER PSYCHIATRIE IN ZÜRICH.

I. BAND. — I. HÄLFTE.

PREIS M 7.— = K 8.40.

Inhalt.

I. Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. II. Abraham: Die Stellung der Verwandtenehe in der Psychologie der Neurosen. III. Maeder: Sexualität und Epilepsie. IV. Jung: Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen. V. Binswanger: Versuch einer Hysterieanalyse (I. Teil).

Sammlung kleiner Schriften

zur

Neurosenlehre

von

Prof. Dr. Sigm. Freud.

Zweite Folge.

Preis M 5.— = K 6.—.

Inhalt.

I. Bruchstück einer Hysterieanalyse. II. Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse. III. Zwangshandlungen und Religionsübung. IV. Charakter und Analerotik. V. Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität. VI. Allgemeines über den hysterischen Anfall. VII. Zur sexuellen Aufklärung der Kinder. VIII. Über infantile Sexualtheorien. IX. Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität. X. Der Dichter und das Phantasieren.